Julián Marías – Robert Spaemann - Rafael Acosta Sanabria
Alfredo Culleton - María del Carmen Dolby Múgica
Manuel Lázaro Pulido – Abelardo Lobato - Gabriel Amengual
Leopoldo J. Prieto López - Miguel A. García Mercado
William Daros - Luis Álvarez Munárriz – Arturo Díaz
Isidro Rodríguez Marugán – Julia Urabayen Pérez
Xosé M. Domínguez Prieto

VISIONES

DEL SER HUMANO COMO PERSONA

Rafael Acosta Sanabria
(Coordinador)

Julián Marías – Robert Spaemann – Rafael Acosta Sanabria –
Alfredo Culleton – María del Carmen Dolby Múgica –
Manuel Lázaro Pulido – Abelardo Lobato –
Gabriel Amengual – Leopoldo J. Prieto López –
Miguel A. García Mercado – William Daros –
Luis Álvarez Munárriz – Arturo Díaz –
Isidro Rodríguez Marugán – Julia Urabayen Pérez –
Xosé M. Domínguez Prieto

VISIONES DEL SER HUMANO COMO PERSONA

Rafael Acosta Sanabria
(Coordinador)

Universidad Metropolitana,
Caracas, Venezuela, 2018

Hecho el depósito de Ley
Depósito Legal: IF65320169002033

ISBN: 978-980-247-243-7

Formato: 15,5 x 22 cms.
Nº de páginas: 596

Diseño y diagramación:
Jesús Salazar / salazjesus@gmail.com

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 4

INTRODUCCIÓN 7

PRIMERA PARTE: 64

CONSIDERACIONES GENERALES 64

La Persona
Julián Marías 65

¿Son todos los hombres personas?
Robert Spaemann 83

El personalismo en la filosofía contemporánea
Rafael Acosta Sanabria 102

SEGUNDA PARTE:
EL CONCEPTO DE PERSONA EN ALGUNOS AUTORES 130

Tres aportes al concepto de persona:
Boecio, Ricardo de San Víctor y Escoto Alfredo Culleton 132

El ser personal en san Agustín
María del Carmen Dolby Múgica 158

La persona humana en san Buenaventura
Manuel Lázaro Pulido 180

La persona en santo Tomás de Aquino
Abelardo Lobato 204

El concepto de persona en Leibniz
Gabriel Amengual 239

La persona en Kant
Leopoldo José Prieto López 260

Persona y Metafísica en Nietzsche
Miguel Ángel García Mercado 293

La persona humana en la filosofía de A. Rosmini
y la cuestión de la autonomía personal
William R. Daros 319

Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler
Luis Álvarez Munárriz 382

La concepción de la persona en Jacques Maritain.
Desde la noción de individuo a la de libertad personal
Arturo Díaz 406

Persona, vocación y compromiso en Emmanuel Mounier
Isidro Rodríguez Marugán 432

La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona
y la dignidad personal
Julia Urabayen Pérez 446

Persona, personeidad y personalidad en Xavier Zubiri
Rafael Acosta Sanabria 472

La persona según Viktor E. Frankl
Xosé Manuel Domínguez Prieto 507

Bibliografía General 548

PRESENTACIÓN

Visiones del ser humano como persona, producto de las clases impartidas en la Escuela de Estudios Liberales, de la Universidad Metropolitana de Caracas (Venezuela), ofrece una panorámica de las distintas maneras de entender la realidad personal del ser humano realizada por diversos autores a partir del siglo II en Occidente. Los distintos enfoques sobre la persona, resaltan aspectos esenciales del ser humano: desde su dignidad y valor supremo original hasta su proyección social y política, dentro de un contexto histórico determinado.

La variedad de problemas planteados y de fundamentos filosóficos expresados a lo largo de las distintas exposiciones, ponen de manifiesto la inmensa riqueza que el tema ofrece, especialmente para entender en profundidad el verdadero sentido de la vida humana, su origen y destino, su realización en el tiempo histórico y su proyección hacia el futuro.

El libro consta de dos partes; la primera, recoge tres textos de Julián Marías, Robert Spaemann y Rafael Acosta Sanabria que favorecen la primera aproximación al tema estudiado. La segunda, incluye varios trabajos relativos a diversos autores que han desarrollado en extensión el concepto de persona, desde su inicio en los primeros siglos de la era cristiana, hasta mediados del siglo XX. Concretamente, se incluyen los trabajos de Alfredo

Culleton, María del Carmen Dolby Múgica, Manuel Lázaro Pulido, Abelardo Lobato, Gabriel Amengual, Leopoldo José Prieto López, Miguel Ángel García Mercado, William R. Darós, Luis Álvarez Munárriz, Arturo Díaz, Isidro Rodríguez Marugán, Julia Urabayen, Rafael Acosta Sanabria y Xosé Domínguez Prieto, que hacen referencia, en ese mismo orden, a los autores estudiados: Boecio, Ricardo de San Víctor, Escoto, Agustín de Hipona, Buenaventura, Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, Nietzsche, Rosmini, Scheler, Maritain, Mounier, Marcel, Zubiri y Frankl. Al final ofrecemos una bibliografía básica que sirve de referencia para quienes deseen ampliar sus conocimientos e incursionarse en este tema de especial relevancia.

Esperamos que el esfuerzo realizado en esta compilación, favorezca la mejor comprensión de la realidad personal humana y ayude a entender mejor y superar los retos que plantea la sociedad actual.

Agradecemos a todos los autores, ya mencionados, que han colaborado en esta compilación, quienes han procurado a lo largo de su trayectoria académica, exponer estos temas con rigor científico, favoreciendo una mejor comprensión del pensamiento de los filósofos estudiados.

Para finalizar esta presentación, señalamos las áreas de especial interés de este texto: Filosofía de la Persona, Derechos y Deberes Humanos, Antropología Filosófica, Psicología, Filosofía de la Educación, Antropología Pedagógica, Historia de la Filosofía, Historia de la Educación y de la Pedagogía, Filosofía del Derecho, Ética, Filosofía Política, Sociología, Personalismo, Educación personalizada, entre otras.

Caracas, Octubre de 2016

INTRODUCCIÓN

Rafael Acosta Sanabria

Tal como lo hizo Julián Marías[1], nos preguntamos ¿qué quiere decir ser persona?, ¿qué tipo de realidad tiene y cómo se origina? A lo largo de este libro, procuraremos contestar algunas interrogantes claves para entender qué somos los seres humanos, hacia dónde vamos, qué se espera de nosotros, en qué se fundamenta la existencia de deberes y derechos, qué debe orientar la convivencia humana, cómo debe enfocarse el proceso de personalización de cada ser humano…

Xavier Zubiri[2] estima que el tema de la persona se presenta como uno de los problemas capitales del pensamiento actual. De un modo particular afirma que la filosofía, sin emplear muchas veces el vocablo, hace de la persona el tema central de sus reflexiones. Esto no significa que la filosofía se reduzca a la antropología, como planteó Kant en su oportunidad. Quiere decir que el que se interroga es un ser humano, y se cuestiona sobre todos los temas que de una de otra forma le afectan, desde la pregunta central de la metafísica sobre el ser, hasta las cuestiones prácticas que plantea la ética. Por ello, el centro de las reflexiones filosóficas es la persona humana desde su inicio.

1 *Persona* (1996).
2 *Naturaleza. Historia. Dios* (1998).

El concepto de persona podemos entenderlo de dos modos: como principio y como resultado. Como principio, se entiende que la persona es origen de sus acciones, libre, y por consiguiente responsable. Como resultado, la persona se percibe como un ser que está condicionado por factores sociales, biológicos o ambientales.[3]

La consecuencia inmediata es que el desarrollo y perfeccionamiento de la persona humana depende principalmente de ella misma, porque como principio de su actividad, la persona se halla en el origen de sus propios actos, con anterioridad a cualesquiera otros elementos biológicos o sociales, y por ese motivo es responsable de sus acciones y tiene la posibilidad de autodirigirse y autorrealizarse.

El ser humano es un ser personal y, a la vez, comunitario y social. Desde esta perspectiva, podemos establecer que toda persona debe alcanzar dos objetivos principales a lo largo de su vida: desarrollarse como persona única, singular, irrepetible; y abrirse, disponerse e integrarse a la comunidad a la que pertenece. El primer objetivo se alcanza a través del proceso denominado *personalización;* el segundo, que se desarrolla paralelamente, es la *socialización.* La personalización y la socialización se presentan, por tanto, como objetivos centrales en todo proceso educativo. Aunque en la práctica ambos se realizan simultáneamente, podemos en el plano teórico hacer esa distinción para conocer en qué proporción y de qué modo se interactúan ambas dimensiones.[4]

---

3 García Hoz, V. *El concepto de persona* (1982), pp. 91-92.
4 Cf. Acosta Sanabria, R. *La educación del ser humano. Un reto permanente.* Cap. 4.

La persona humana se convierte en proyecto libre de sí mismo y es arquitecto de su propio destino. En este proceso se encuentra con la dialéctica de su propio existir en la condición humana para llegar a ser. Tiene la libertad de ser así o de otro modo. Puede y debe desarrollar su propia naturaleza como principio activo. Debe recorrer el camino de su personalización. La personalización es un proceso de individuación y de interiorización. De individuación, porque es un proceso de realización del sujeto; y de interiorización, porque incluye la identificación consigo mismo, con el yo personal.[5]

Hay que tener en cuenta, además, que la persona, al ser individual y, al mismo tiempo comunitaria, requiere para su plena realización de los demás. Toda responsabilidad, aunque personal, tiene un sentido comunitario. La relación con otros es tan natural que el hombre puede ejercer mejor su libertad en presencia de otros que absolutamente solo. Más aun, la libertad humana se desarrolla gracias a la presencia de otros; la convivencia establece relaciones de sentido que llevan a un crecimiento de libertades mutuas dirigidas a resolverse en responsabilidades compartidas.[6]

Volviendo a la pregunta inicial que nos hicimos con Julián Marías, ¿qué quiere decir persona?, podemos contestar, con él, que persona es algo distinto de las cosas; las cosas son, son lo que son, son reales; la persona, en cambio, es una realidad que al mismo tiempo es irreal, porque está permanentemente orientada y proyectada hacia el futuro. La vida humana es proyectiva, es futuriza,

---

5 Ibid.

6 Cf. Hoaquín Mora, *Ética y educación integral*.

es imaginativa, es real e irreal al mismo tiempo: la irrealidad forma parte de su realidad. “Eso que llamamos persona, eso que llamamos alguien, eso que llamamos quien, no se parece nada a las cosas. Es que simplemente estamos manejando cosas todo el tiempo, tratando con cosas, utilizando las cosas, rodeados de ellas, y eso hace que poco a poco se vaya deslizando la cosificación de la persona, que nos veamos como cosas. Por eso cuando se habla de “el hombre”, el hombre *es* persona, pero la persona no es simplemente el hombre. Es algo más, es algo completamente distinto de las cosas, de lo que no son más que cosas. Por consiguiente, la manera de comprenderlo es diferente”.[7]

Un poco de historia

El vocablo «persona» es un término que proviene del griego *prósopon* y del latín *persona, personare*. En su origen significaba la máscara que usaban los actores en las obras de teatro; como explica Boecio: “(…) el nombre de persona parece haber sido derivado de otro origen: a saber, de aquellas «personas» que en las comedias y tragedias representaban a aquellos que les interesa (representar). Ahora bien: «persona» viene de «personando», acentuada la penúltima. Si se acentúa la antepenúltima, aparecerá claramente que se deriva de «sono»; y vendría de «sono», porque en una superficie cóncava se refuerza más y se devuelve con más intensidad el sonido. Los griegos llaman también *prósopa* a esas personas, porque ponen algo delante de la cara y ocultan

7 Marías, J. *Persona.*

el rostro a la vista de los demás (…)”.[8] Posteriormente el término persona pasó a designar lo que el individuo esconde en su intimidad: su personalidad.

La noción de persona fue elaborada inicialmente en el ámbito del derecho romano. Iba ligada al «nombre», que se adquiere o se recibe después del nacimiento, en virtud del cual el que lo recibe queda reconocido y facultado con unas capacidades que le servirán para actuar en la sociedad en que vive. Por tanto, ser persona significaba ser reconocido por los demás en cuanto constituían una unidad social; este reconocimiento es el que otorga esas capacidades para actuar respecto a los demás. En la Roma antigua, ser persona consistía es ser ciudadano de Roma, es decir, era persona quien poseía los derechos que la ley romana reconocía. Dejar de ser persona significaba perder la condición de ciudadano romano y llevaba consigo la expulsión de la comunidad y a ser un individuo indeterminado.

Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que la afirmación de que el individuo sea persona, que sea única, irrepetible y de igual dignidad para todos los individuos de la especie empieza con el cristianismo. De este modo, al señalar como punto central del concepto de persona el ser individual y específico, el cristianismo iniciaba el camino para desarrollar gradualmente este modo de concebir al ser humano y, primeramente, al mismo Dios y a los seres angelicales.

---

8 *Sobre la persona y las dos naturalezas. Contra Eutiques y Nestorio.* Las citas de Boecio las tomamos de Fernández C. 1979, *Los filósofos medievales*, vol. I, p. 557 y ss.

Concretamente, este largo proceso se inicia con Tertuliano (160-220), quien introduce el concepto de persona en la teología cristiana. Fue el primero que usó el término para aplicarlo a las tres Personas de la Santísima Trinidad. Sin embargo, los griegos prefirieron utilizar el término *hipóstasis*, especialmente Orígenes (185-254) y Basilio de Cesarea (330-379).

Años más tarde, Agustín de Hipona (354-430), en su obra *De Trinitate* examina en profundidad el concepto de persona, aplicándolo indistintamente a las tres personas divinas y al hombre. Como lo expresa Dolby[9] "La esencia de la tesis agustiniana podríamos resumirla diciendo que el hombre es persona y ocupa el más alto lugar de la creación precisamente por ser imagen de Dios, pero no de un dios cualquiera, sino del Dios Trinitario".[10]Uno de los textos más significativos es este: "Cada hombre en concreto es imagen de Dios según la mente, no según el compuesto físico (cuerpo y alma), y es una persona, y su alma es imagen de la Trinidad. Y esta Trinidad, cuya imagen es la mente (lo más elevado del alma), es en su totalidad Dios y en su totalidad Trinidad".[11]

La persona, sustancia individual

Boecio (480-524) definió a la persona como una "sustancia individual de naturaleza racional: *naturae rationabilis individua substantia"*.[12] Para llegar a esta

9 *El ser personal en San Agustín*, 23

10 Agustín se apoya en un texto del Génesis (1, 26), que hace referencia a la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios.

11 *De Trinitate*, XV, VII, 11

12 Boecio, Ob. Cit.

definición, Boecio explica la noción de naturaleza diferenciándola de la de persona: “la persona se da dentro de la naturaleza (*subiectum esse naturae*) y no se puede hacer la atribución o predicación de persona fuera de la naturaleza”. Para este autor, “naturaleza puede decirse o de solos los cuerpos o de solas sustancias, tanto corpóreas como incorpóreas, o de todas las cosas que son de algún modo”. En el texto que estamos citando, Boecio opta por una definición de naturaleza como el “principio del movimiento por sí y no accidentalmente”, pero también asume que la naturaleza es “la diferencia específica que informa a cada cosa”. Inmediatamente se pregunta, ¿cuál de estas definiciones es la más apropiada al referirnos a persona? Contestará diciendo que “puesto que persona no puede darse fuera de la naturaleza, y de las naturalezas unas son sustancias y otras accidentes, y como, por otra parte, vemos que en los accidentes no se da persona (…), luego habrá que decir que la persona se da en las sustancias. Ahora bien, de las sustancias unas son corpóreas; otras incorpóreas; unas son vivientes, otras no. De la sensibles, una son racionales; otras irracionales. De las racionales, por fin, una es inmutable e impasible por naturaleza, Dios; otra, mudable y pasible, por su condición de creada, a no ser que por obra de la gracia sea trasmutada al estado firme de la impasibilidad, como sucede en el ángel y en el alma racional”. Por tanto, el concepto de persona no se aplica ni a los cuerpos inanimados, ni a los vivientes insensibles, ni en los seres vivos irracionales. “En cambio, hablamos de persona en el hombre, en Dios, en el ángel”.

Por otro lado, las sustancias pueden ser universales o particulares. “Universales son las que se predican de cada una en particular, como «hombre», «animal», «piedra», «madera», y otras similares, que son géneros o especies: así, el hombre se predica de cada hombre, y el animal de cada animal, y la piedra o la madera de cada piedra y cada madera. Particulares son las que no se predican de otros, como Cicerón, Platón, esta piedra (…) De todos estos casos, nunca se predica la persona tratándose de universales, sino tan sólo en los singulares e individuos: no se da ninguna persona del animal o del hombre, sino que se llama persona a Cicerón, a Platón y a los demás individuos”. En conclusión, “si la persona se da tan sólo en la sustancias, y éstas, racionales, y toda sustancia es naturaleza y no se da en los universales, sino en los individuos, hemos dado ya con la definición de persona: *Persona es la sustancia individual de naturaleza racional”.*

Por sustancia individual Boecio entiende lo que Aristóteles en la *Metafísica* denomina la sustancia primera (*hipóstasis*): una realidad indivisa en sí misma y separada de las demás realidades. Pero, por ser sustancia, su individualidad es más radical que la del accidente, dado que éste no se individúa por sí mismo, sino por la sustancia. Ahora bien, la persona está clausurada (*incomunicabilidad*), cerrada en su propio ser, no en virtud de su naturaleza racional, sino por ser un individuo subsistente. Esto quiere decir que la sustancia subsiste por sí misma y por ello la persona humana es autónoma e independiente metafísicamente. Es incomunicable en el sentido de que él es él y no puede ser otro: no puede dar su ser a otro.

Este modo de concebir a la persona resalta varios aspectos: 1°) su condición de sustancia y de subsistencia; 2°) su individualidad, es decir es un individuo particular y concreto, distinto de los otros individuos; 3°) su naturaleza, como propiedad que permite que sea de una manera determinada; 4°) su racionalidad, que la distingue de los demás seres de la naturaleza.

La persona como subsistente espiritual

Tomás de Aquino (1225-1274) analiza en detalle la definición de Boecio del siguiente modo: "Aun cuando lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia. Ejemplo: Esta blancura es tal blancura en cuanto que está en este sujeto. Por eso también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: *hipóstasis* o sustancias primeras. Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona.* Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y

se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales”.[13]

Más adelante añade que el concepto de persona se distingue de la hipóstasis y de la esencia. He aquí su explicación: “Según el Filósofo (Aristóteles) en *V Metaphys.*, sustancia tiene dos acepciones. 1) *Una,* por la que *sustancia* es tomada como la *esencia de algo,* y se la indica con la definición, y, así, decimos que la definición expresa la sustancia de algo. Esta sustancia los griegos la llaman *usía*, y que nosotros podemos traducir por *esencia.* 2) *Otra* acepción es la de sustancia como sujeto o supuesto que subsiste en el género de la sustancia. Esta acepción, en su sentido general, puede ser denominada con un nombre intencional. Es llamada «supuesto». Hay también tres nombres con los que se expresa algo y que corresponden a la triple consideración que puede hacerse de la sustancia, a saber: realidad natural, subsistencia e *hipóstasis.* Pues por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada «subsistencia»; pues decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por ser supuesto de alguna naturaleza común es llamada realidad natural. Así, este hombre es una realidad natural humana. Por ser supuesto de los accidentes es llamada *hipóstasis* o subsistencia. Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales”.

Rassam, al analizar la definición de Boecio bajo la interpretación de Tomás de Aquino, comenta: “La cualidad misma por la que una sustancia individual de naturaleza

13 *Suma Teológica*, I, Q. 29, a.13.

racional merece el nombre de persona, se apoya en que la persona es un sujeto ontológico, es decir, un ser que subsiste por sí. Se reserva el nombre de persona a las sustancias individuales de naturaleza racional porque todas las sustancias tienen la iniciativa y el dominio de sus actos".[14] Esto significa que la persona es desde sí misma, o sea, entender a la persona exige entenderlo precisamente en la subsistencia.

Hay que tener en cuenta que "Lo más propio del supuesto es la subsistencia, y subsistir es efecto del ser. (…) el supuesto requiere de una esencia capaz de subsistir, pero subsiste de hecho por el acto de ser, un *actus essendi* único que es raíz de todas las perfecciones del supuesto y fundamento de su unidad"[15].

Esta afirmación nos lleva a establecer que la persona tiene dominio de sus actos y que no depende de factores externos, por mucho que reciba influencia de ellos. En definitiva, por encima de las influencias externas, la persona se determina ella misma a ser lo que es. "El concepto de persona es el más complejo de cuantos nos ofrece el horizonte de la metafísica, y la novedad tomista consiste en el salto de una filosofía de la esencia a una comprensión del acto de ser. La persona es la maravilla del ser en su máxima perfección, la cual se realiza en los sujetos singulares de naturaleza espiritual, desde el hombre hasta Dios".[16]

---

14 *Introducción a la Filosofía de Tomás de Aquino*, p. 155.

15 Martí, G., *La noción de persona en Tomás de Aquino: el estatuto ontológico del alma separada*, p. 346.

16 Lobato, A. *La persona en Santo Tomás de Aquino.*

Tomás de Aquino añadió a la característica de racionalidad la condición de libertad: la persona humana es un sujeto responsable de sus actos y está abierto a las demás realidades que le rodean. El ser humano como consecuencia de su racionalidad, tiene libre albedrío: "De no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos. Para demostrarlo, hay que tener presente que hay seres que obran sin juicio previo alguno. Ejemplo: Una piedra que cae de arriba; todos los seres carentes de razón. Otros obran con un juicio previo, pero no libre. Ejemplo: Los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias. Esto es comprobable en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones retóricas. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional".[17]

---

17 *Suma Teológica*, I, Q. 83, art. 1

En otro texto explica que "Al tratar de Dios, del ser, o del hombre, Tomás tiene una palabra que debe ser oída. En el tema de la persona su aportación resulta decisiva para recuperar la dignidad perdida y mantener el equilibrio entre los dos polos del vocablo, el externo de la máscara, y el interno de la dignidad del sujeto singular. La persona designa la realidad más noble de cuantas existen".[18] Para Tomás de Aquino la persona "es lo más noble y lo más perfecto en toda la naturaleza".[19]

La autonomía de la persona humana

En el siglo XVIII, Emmanuel Kant (1724-1804), bajo una perspectiva filosófica distinta, el idealismo trascendental, confiere al ser humano un valor absoluto, distinguiéndolo claramente de los objetos o cosas. Concretamente, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, afirma que "el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad: debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin"; por tanto, posee un valor absoluto; a los seres racionales se les llama personas "porque su naturaleza los distingue como ya fines en sí mismos, esto es, como algo que no debe ser usado meramente como medio".

Para Kant, la cosa es siempre un medio que admite cambio y sustitución, mientras que la persona es siempre

18 Cf. Lobato Ob. cit.
19 *Suma Teológica*, I, Q. 29, art. 3.

un fin, un absoluto que nada puede sustituir: "Mas el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como simple-medio; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí. No puedo, pues, disponer del hombre, en mi persona, para mutilarle, estropearle, matarle".[20]

La dignidad de la humanidad consiste en que tiene la capacidad de ser legislador universal, estando, al mismo tiempo, sometido a esa legislación. El principio supremo de la moralidad lo constituye la autonomía de la voluntad: "la autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional".

El principio supremo se expresa de un modo práctico como imperativo categórico: "la naturaleza racional existe como fin en sí mismo". Este principio, del cual se derivan todas las leyes de la voluntad, se manifiesta en la siguiente formulación: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio". Este principio afirma la autonomía del ser humano, al entender "la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente

20 Zubiri rechaza la distinción entre *persona* y *res*, elaborada por Kant, pues la considera como meramente jurídica; afirma que Kant entendió por persona "sólo aquella realidad que es sujeto de un deber moral, por tanto algo *sui iuris*, que dispone responsablemente de sí mismo" (*Naturaleza. Historia. Dios*, 103). Sin embargo, Zubiri afirma que esta distinción no es primaria ni radical: "Primero, porque si bien es verdad que toda persona es *sui iuris*, sin embargo no se es persona por ser *sui iuris*, sino que se es *sui iuris* porque se es persona. Y segundo, no está dicho en ninguna parte que a la persona no le competan también, como momentos formalmente constitutivos suyos, otros caracteres que, en la concepción kantiana, harían del hombre una *res*, una cosa" (*Naturaleza. Historia. Dios*, 104).

legisladora". La persona humana se constituye en su propio legislador, especialmente en el ámbito moral. Según Kant, la dignidad suprema de la persona humana reside en su autonomía: "la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo". El principio de la autonomía lleva a considerar que "las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal".

La conclusión en el ámbito de la Ética es muy clara: "La moralidad es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma. La acción que pueda compadecerse con la autonomía de la voluntad es permitida; la que no concuerde con ella es prohibida".

El concepto de autonomía en Kant está estrechamente ligado al de libertad. "La libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía; por tanto, conceptos transmutables, y uno de ellos no puede, por lo mismo, usarse para explicar el otro y establecer su fundamento, sino a lo sumo para reducir a un concepto único, en sentido lógico, representaciones al parecer diferentes del mismo objeto".

Por tanto, la libertad está en la autonomía: la libertad es la capacidad de los seres racionales para determinarse a obrar según leyes de otra índole que las naturales, esto es, según leyes que son dadas por su propia razón; libertad equivale a autonomía de la voluntad.

La persona como valor supremo

Max Scheler (1874-1928), en su libro Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, desarrolla su teoría de los valores y su concepto de persona; su postulado fundamental está en concebir el valor como una realidad esencial: "los valores son dados inmediatamente –a priori- a la mirada del espíritu, como esencias reales y trascendentales a él". Los valores no solo valen, sino que realmente son. Más allá de la apreciación espiritual, los valores están ahí, valen y son en sí mismos. Los valores constituyen la materia o el contenido sobre los que se funda la actividad humana y, especialmente, la moral.

Bajo esta perspectiva, Scheler afirma la correlación entre el concepto de persona y el valor: la persona es el sujeto en quien se manifiesta y cobra vigencia el valor con todas sus exigencias. En otro de sus escritos, *El puesto del hombre en el cosmos*, establece que la persona se constituye en espíritu, de tal manera que ambos conceptos son idénticos: "toda persona es espíritu y todo espíritu es persona".[21] Para Scheler la esencia del ser humano no está definida por la inteligencia o la capacidad de elegir, sino por el *espíritu*. Por esta razón, definió a la persona humana como el "centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa diferencia de todos los centros funcionales «de vida», que, considerados por dentro, se llaman también centros «anímicos»". Lo más característico del espíritu es su independencia, su libertad y su autonomía esencial frente a los lazos y a la presión de lo orgánico, de la vida. Es

21 Cf. pp. 56-ss.

un ser libre frente al mundo circundante. Está abierto al mundo y esto es susceptible de una expansión ilimitada hasta donde alcanza el mundo de las cosas existentes. Por ser espíritu, es incapaz de ser objeto, es actualidad pura. Su ser se agota en la libre realización de sus actos.

El espíritu (la persona, por tanto), está por encima y es irreductible a la vida biológica y psíquica, y se expresa a través de la intencionalidad o sentido de los actos: "la persona nunca puede ser pensada como una cosa o substancia, dotada de tales o cuales virtudes o fuerzas, entre las que se halla, junto a otras, la virtud o fuerza de la razón. Es, por el contrario, la unidad inmediatamente convivida del vivir, no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido".

De esto se puede deducir: 1º) que la persona no es una realidad autónoma, acabada, segregada de los actos que realiza; no es una cosa o sustancia más allá de ellos, sino algo presente en todos y cada uno de los actos: "el centro del espíritu, «la persona», no es pues ni objeto ni cosa, es únicamente un plexo ordenado de actos (determinado esencialmente) que se realiza permanentemente a sí mismo"; y 2º) que la persona no se advierte más allá de sus propios actos, sino que existe y se percibe en y justamente con ellos; y de ahí el término convivir, utilizado por Scheler.

De este modo, Scheler definirá a la persona como "aquella unidad que se mantiene en la esencia para actos de todas las posibles diversidades, en cuanto que éstos son pensados como realizados". Esto significa que la misma unidad es en cada uno y en todos los actos, y

no se agota en ninguno de ellos. Esta unidad no es ni exterior ni interior a la vida psíquica del ser humano, sino que se constituye por sí misma, con validez y consistencia propia. Por tanto, está más allá y por encima de toda vida material y es siempre individual. La persona existe como realizador de actos: "La persona existe y se vive únicamente como ser realizador de actos, y de ningún modo se halla tras o sobre ellos; ni es tampoco algo que, como un punto de reposo, estuviera por encima de la realización y del curso de sus actos. Todas éstas no son más que imágenes de una esfera espaciotemporal que no cuenta, evidentemente, para la realización de persona y acto, pero que ha llevado constantemente a la substancialización de la persona. Más bien hay que decir que en cada acto plenamente concreto, se halla la persona íntegra y varía también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o cambie como una cosa en el tiempo". La persona es, por tanto, "la unidad concreta de actos espirituales dotados de sentido".

"La persona es un valor por sí misma", y es el valor por antonomasia. El ser humano no es sólo un sujeto de valores, es decir, un portador de valores, sino que es un valor personal. La conclusión es que sólo la persona encarna el valor moral: frente a los valores objetivos se constituyen los valores estrictamente morales que son personales; en este sentido, se afirma que los valores son subjetivos. La persona es valiosa en sí misma cuando, por la intuición del querer de lo bueno –es decir, de los valores en su debido orden jerárquico- es capaz de realizar o de dar existencia a los valores. Esta identificación absoluta

entre valor moral y persona humana, lleva a afirmar que únicamente la persona es buena o mala. De ahí que la bondad o maldad de una acción se establece con relación a la aceptación y a la realización del deber-ser de los valores objetivos en su sentido jerárquico (valores del placer y de lo noble y fuerte, valores estéticos, valores del conocimiento y valores religiosos). En definitiva, un acto humano es bueno cuando realiza el deber-ser de un valor objetivo, tal como lo aprehende la persona en consonancia con la jerarquización de sus sentimientos. La persona, para poder realizar los actos morales, debe ser autónoma, debe tener una intuición intelectual de lo bueno y de lo malo, y libertad en la voluntad para quererlo y hacerlo.

Una característica es la trascendencia (intencionalidad, apertura), que significa que la persona está abierta a la totalidad del mundo, es decir, a un horizonte abierto en el que se van integrando y ordenando las cosas físicas y todos los descubrimientos e innovaciones de la humanidad. Esta relación del ser humano con el mundo revierte en el descubrimiento del valor del propio ser humano, como el espejo en el que se refleja el rostro transparente de su persona. La persona para ser ella misma (identidad) es necesario que no se encierre en sí misma; al contrario, la persona alcanza mayores cotas de identidad, cuanto más sale de sí misma.

Uno de los aportes más significativos de Scheler es colocar el amor en el vértice más alto de la persona: "Antes que *ens cogitans* o *ens volens*, el hombre es un *ens amans*". En la jerarquía axiológica el amor ocupa el lugar más alto. Scheler sostiene que sería un error

encasillar las fuerzas afectivas en los estratos inferiores del ser humano, pues éstas recubren todos los estratos de la persona: "El amor es querer el bien, sea para uno mismo, sea para los demás". Esto significa, por tanto, que los conceptos de amor y bien se identifican: el bien es la expresión concreta del valor, que es universal; el bien constituye el fin del hombre, que posee el valor de la libertad ante los bienes concretos, a diferencia del bien universal.

Individualidad y personalidad

Otro autor, en pleno siglo XX, que hizo aportaciones importantes en relación al concepto de persona, fue el francés Jacques Maritain (1882-1973). En su libro *La persona y el bien común*, Maritain hace una distinción importante, siguiendo el pensamiento de Tomás de Aquino, entre individuo y persona. "El ser humano está situado entre dos polos: uno material, que no atañe, en realidad, a la persona verdadera, sino más bien a la sombra de la personalidad o a eso que llamamos, en el sentido crítico de la palabra, la individualidad; y otro polo espiritual, que concierne a la verdadera personalidad".[22] Esta distinción es importante porque tiene consecuencias directas en la acción educativa que estamos considerando en este libro.

La individualidad, por tanto, hace referencia a la materia, y la personalidad a la forma utilizando estos términos en el sentido aristotélico. "La individualidad se opone al estado de universalidad en el que las cosas

22 *La persona y el bien común*, p. 37

están en el espíritu, y designa el estado concreto de unidad o de indivisión necesario para existir, y merced al cual toda naturaleza existente o capaz de existir se pone en la existencia como distinta de los demás seres"[23] La individualidad se fundamenta en la materia, entendida como pura potencialidad (potencia de receptividad y de mutabilidad sustancial) que exige ocupar en el espacio una posición distinta de cualquier otra posición. La materia (cuerpo) unida a la forma (alma) constituye una unidad sustancial que la determina a ser lo que es. El alma y el cuerpo son dos coprincipios sustanciales en un mismo ser, de una sola y única realidad que se llama el hombre. Cada alma anida en un cuerpo determinado; esto quiere decir que el alma, al relacionarse sustancialmente a un cuerpo particular, asume caracteres individuales que la diferencian de todas las demás almas.

"En cuanto somos individuos, cada uno de nosotros es un fragmento de una especie, una parte de este universo, un puntito de la inmensa red de fuerzas y de influencias cósmicas, étnicas, históricas, por cuyas leyes está regido; puntito sometido al determinismo del mundo físico. Mas cada uno de nosotros es al mismo tiempo una persona; y en cuanto somos una persona, dejamos de estar sometidos a los astros; cada uno de nosotros subsiste todo entero por la subsistencia misma del alma espiritual, y ésta es en cada uno un principio de unidad creadora, de independencia y de libertad".[24]

La personalidad se entiende, entonces, como la subsistencia del alma espiritual comunicada al compuesto

23 Ibid., p. 38.
24 Ibid., p. 41.

humano; es lo que hace posible que cada ser humano tenga una existencia propia y pueda realizarse libremente a lo largo de su vida. "La personalidad significa interioridad propia, en sí misma".[25]

Una consecuencia importante que saca Maritain hace referencia al amor que reclama la persona humana: "El amor no se dirige a cualidades, no son cualidades lo que se ama; lo que yo amo es una realidad, la más profunda, sustancial y escondida, la más *existente*, del ser amado: un centro metafísico más profundo que todas las cualidades y esencias que me es posible descubrir en el ser amado (...). Un centro, en cierto modo inagotable, de existencia, de bondad y de acción, capaz de dar y de *darse* y capaz de recibir no tal o cual don hecho por otro, sino a ese mismo otro como don, a otro que se da a sí como en don".[26]

La personalidad tiene como raíz el espíritu en cuanto éste se pone o realiza en la existencia y en ella sobreabunda; no radica, por tanto, en la materia a la manera de la noción de individualidad de las cosas corporales. Basándose en la doctrina tomista de la persona, Maritain afirmará que metafísicamente considerada, la personalidad es la *subsistencia* del alma espiritual comunicada al compuesto humano; es como un "sello que la coloca en estado de poseer existencia y de completarse libremente y de darse libremente". La personalidad testimonia en cada ser humano "la generosidad o la expansividad de ser que debe al espíritu en un espíritu encarnado, y que constituye, en los profundos secretos de su estructura ontológica,

25 Ibid., p. 44.
26 Ibid., pp. 42-43.

una fuente de unidad dinámica y de unificación interna". La personalidad, así entendida, significa "interioridad propia, en sí misma". La independencia y la interioridad de la persona exigen la "expansión y la comunicación de la inteligencia y del amor". Por ello, "por el mero hecho de ser yo una persona y de comunicarme a mí mismo, exijo comunicarme con el otro, y con los otros, en el orden del conocimiento y del amor. Es esencial a la personalidad exigir un diálogo en el que las almas se comuniquen entre sí".[27]

Como conclusión, Maritain expresa que "No existe en mí una realidad que se llama individuo y otra que se dice mi persona; sino que es un mismo ser, el cual en un sentido es individuo y en otro es persona. Todo yo soy individuo en razón de lo que poseo por la materia, y todo entero persona por lo que me viene del espíritu".[28]

La persona es un ser social y comunitario

Con la aparición de la corriente denominada «personalismo», desarrollada sobre todo con los escritos y la actividad de Emmanuel Mounier (1905-1950), el concepto de persona se extendió ampliamente. El personalismo incluye posturas diversas, que tienen en común que centran su reflexión en la persona: "Llamamos personalismo a toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo"[29]

27 Ibid., pp. 44-45.
28 Ibid., p. 46.
29 Mounier afirma que el personalismo es una filosofía, no

En esta corriente personalista la perspectiva es distinta; ya no es exclusivamente metafísica sino también ética. Estos autores consideran al ser humano como un ser subsistente y autónomo pero esencialmente social y comunitario, un ser libre pero no aislado, un ser trascendente con un valor en sí mismo que le impide convertirse en un mero objeto; un ser moral, capaz de amar y de actuar en función de la actualización de sus potencias y de definirse a sí mismo respetando siempre la naturaleza que le determina. "Para los personalistas, la persona, por no ser una «cosa», una sustancia, es indefinible. Ni la ciencia ni la metafísica pueden apoderarse de la persona, porque no es ni puede ser objeto como las otras realidades. Solamente es posible describirla como un principio de imprevisibilidad, porque lo que la constituye formalmente es la libertad de elección".[30]

Mounier, en su obra *El personalismo,* retoma el planteamiento de Kant, afirmando que la persona es un absoluto respecto de cualquier otra realidad material o social y de cualquier otra persona humana. Jamás puede ser considerada como parte de un todo: familia, clase, estado, nación, humanidad. Ninguna otra persona, con mayor razón, ninguna colectividad, ningún organismo, puede utilizarla legítimamente como medio.

"El hombre, así como es espíritu, es también un cuerpo. Totalmente «cuerpo» y totalmente «espíritu» (...) El hombre es un ser natural; por su cuerpo, forma parte de la naturaleza, y allí donde él esté está también su

---

solamente una actitud; es una filosofía, mas no un sistema.

30 Forment, E., *El ser personal, fundamento de la educación*, p. 78.

cuerpo".[31] Con esta afirmación, Mounier desea resaltar la importancia de considerar al ser humano en su doble realidad ontológica: como cuerpo (materia) y como alma (forma). Ante posturas que niegan la importancia del cuerpo, dirá: "No hay nada en mí que no esté mezclado con tierra y con sangre". Como consecuencia, invita a superar el dualismo "pernicioso", que desprecia al cuerpo a favor del alma, tanto en nuestros modos de vida como en nuestro pensamiento.

Por otra parte, Mounier afirma con fuerza que en vez de centrar al individuo sobre sí mismo, la tarea más importante ha de ser "descentrarlo para establecerlo en las perspectivas abiertas de la persona".[32] Esta es la tarea principal de la doctrina personalista. Citando a Gabriel Marcel, Mounier afirma que "la persona solo se desarrolla purificándose incesantemente del individuo que hay en ella: No lo logra a fuerza de volcar la atención sobre sí, sino por lo contrario, tornándose disponible y, por ello, más transparente para sí misma y para los demás".

La primera tarea del personalismo será entonces superar el individualismo: "el individualismo es un sistema de costumbres, de sentimientos, de ideas y de instituciones que organiza el individuo sobre esas actitudes de aislamiento y de defensa"; el individualista es "un hombre abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, dios soberano en el corazón de una libertad sin dirección ni medida, que desde el primer momento vuelve hacia los otros la desconfianza, el cálculo y la reivindicación (...)".

---

31 *El personalismo*, p. 12.
32 Ibid., p. 20.

La persona humana, "se nos aparece entonces como una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas, sin límites, mezclada con ellos, en perspectiva de universalidad. Las otras personas no la limitan, la hacen ser y desarrollarse". Pero todavía hay que decir más: "la persona no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros" Concluye Mounier este razonamiento afirmando con decisión que la persona "solo existe en la medida en que existo para otros, y en última instancia ser es amar".[33]

Por todo ello, el personalismo es comunitario por definición, porque se considera que "el sujeto no se nutre por autogestión, que nadie posee sino lo que da, o aquello a lo que se da, que nadie alcanza la salvación totalmente solo, ni social ni espiritualmente. Por esta razón, "El primer acto de la persona es, pues, suscitar con otros una sociedad de personas, cuyas estructuras, costumbres, sentimientos y, finalmente, instituciones, estén marcadas por su naturaleza de personas".

Desde esta perspectiva, Mounier añade que el ser persona es el modo específicamente humano de la existencia, pero este modo de existir debe ser conquistado. Esto significa que cada ser humano debe esforzarse para alcanzar la verdadera «humanidad». Como consecuencia, Mounier establece que la persona humana se funda en una serie de actos originales:

1º) Salir de sí: la persona es una existencia capaz de separarse de sí misma, de desposeerse, de descentrarse para llegar a ser disponible para otros.

33 Ibid.

2º) Comprender: la persona es capaz de dejar de colocarse en el propio punto de vista para situarse en el del otro. No se conforma con conocer a los otros con un saber general, sino que intenta abrazar su singularidad con la propia, en un acto de acogimiento y un esfuerzo de concentración.

3º) Tomar sobre sí, asumir el destino, la pena, la alegría, la tarea de los otros.

4º) Dar: la fuerza viva del impulso personal no es ni la reivindicación (individualismo), ni la lucha a muerte (existencialismo), sino la generosidad o la gratuidad, es decir, en última instancia, el don sin medida y sin esperanza de devolución. Por esta cualidad humana la persona puede vencer la soledad, aún cuando no reciba respuesta, y luchar contra el orden estrecho de los instintos, de los intereses y de los razonamientos.

5º) Ser fiel: la aventura de la persona es una aventura continua desde el nacimiento hasta la muerte. Así, pues, la consagración a la persona, al amor, a la amistad, sólo son perfectos en la continuidad. La fidelidad personal es una fidelidad creadora. La relación interpersonal positiva es una interpelación recíproca, una fecundación mutua.

La persona humana como existencia encarnada

Gabriel Marcel (1889-1973), al igual que su contemporáneo Mounier, plantea en sus escritos que la persona humana es originariamente, «existencia encarnada» que, mediante actos de afirmación y negación

de sí misma, mantiene o perfecciona su estatuto personal o se degrada a la condición de individuo.

"Según Marcel todos los hombres tienen la certeza íntima de lo qué es ser persona, y de la dignidad que conlleva ser persona. Este es el sustrato base, la experiencia primigenia, de la que hay que partir para reflexionar sobre la persona. La reflexión es necesaria, porque no es suficiente quedarse en la experiencia, hay que profundizar en ella, hay que desarrollarla y ensancharla, hay que vivirla, hacerla propia, porque sólo así es posible transmitir esta certeza"[34].

Marcel, al igual que Maritain, establece una clara distinción entre persona e individuo. Lo que caracteriza al individuo es su impersonalidad; en cambio, lo propio de la persona es su capacidad de afrontar. Y afrontar es superar lo indeterminado, lo impersonal; es encarar, es exponerse: "(…) lo propio de la persona consiste en afrontar directamente una situación dada y, agregaría yo, en comprometerse efectivamente"[35]. Por esta razón, lo más específico de la persona es asumir responsabilidades: "Me afirmo como persona en la medida en que asumo la responsabilidad de lo que hago y de lo que digo". Y la responsabilidad se proyecta hacia los demás: "¿Pero ante quién soy o me reconozco como responsable? Hay que responder que lo soy conjuntamente ante mí mismo y ante el prójimo, y que esta conjunción es precisamente característica del compromiso personal, que es el sello propio de la persona". La persona, afirma Marcel, se encuentra ante una doble perspectiva: de construirse y

34 Urubayen, J. *La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona y la dignidad personal*, p. 336.

35 *Metafísica de la esperanza,* p. 23-24.

crearse (autocrearse) haciéndose así más responsable, o abandonarse, autodestruirse y deshumanizarse perdiendo de ese modo su identidad.

"Para Marcel, la persona se concibe a sí misma como un ser, pero también como la voluntad de superar todo lo que es y todo lo que no es; como una actualidad a la cual está obligada o a la cual se siente incorporada, pero que no le satisface, porque no corresponde a la medida de la voluntad con la cual se ha identificado. Su lema no es *sum*, sino *sursum*, es decir no un ser sino un ascender"[36].

Marcel introduce el concepto de encarnación para explicar el camino que debe seguir la persona en su propia realización. Como señala Portilla, "La persona sólo se realiza en el acto mediante el cual aspira a encarnarse (en una obra, en una acción, en la totalidad de una vida), pero al mismo tiempo es propio de su naturaleza que nunca se consolide o cristalice definitivamente en esa encarnación particular en razón de que participa de la inagotable riqueza del ser del cual procede. En esto reside el profundo motivo de por qué es imposible concebir la persona o el orden personal sin que al mismo tiempo pensemos en lo que se encuentra más allá de la persona y del orden personal: una realidad supra-personal que guía todas sus iniciativas y que al misma tiempo constituye su principio y su fin".

Según Marcel, la persona, en el proceso de autocreación aludido antes, descubre, por un lado, su cuerpo como un mero objeto y, por otro lado, su existencia encarnada. Bajo esta perspectiva, el cuerpo es considerado no sólo

36 Portilla, J. *La persona como ámbito de reflexión metafísica en Gabriel Marcel*.

como una entidad biológica, sino que expresa la presencia concreta de la persona, considerada en sus aspectos físicos y espirituales, en su acción y en su pensamiento. Por tanto, el cuerpo no tiene un simple función instrumental, como se entiende en la concepción dualista de Descartes (*res cogitans* y *res extensa*), sino que afirma con especial intensidad que "yo soy mi cuerpo"; esto no significa que el ser humano se reduzca a la corporalidad, sino que expresa que el cuerpo forma parte de su ser y de su esencia. La relación con el cuerpo es peculiar, porque le permite al ser humano poseer determinados objetos.[37]

La persona encarnada se revela, en primer término, como un *yo*, que viene a ser como el aspecto básico de la existencia humana, y que puede equipararse al individuo. Y, posteriormente, en su autocreación, cuando supera la mera individualidad, se constituye en verdadera persona. Es en este momento cuando en su propia afirmación, la persona descubre la existencia de las otras personas. De este modo, la persona capta que su afirmación le exige la responsabilidad de asumir las consecuencias de ello. "La condición originaria del ser humano, según Marcel, parece corresponder a la de persona. Para Marcel tampoco la persona surge en el individuo, sino que se constituye asignando un fin extra-personal, es decir, extendiéndose a otros para traerlos a sí mismo".[38]

Por ello, nos parece importante recalcar que para Marcel el ser personalizado, es decir, hecho persona, es aquél que guarda una relación particular con las otras personas, un «ser-uno-con-otro», como propone Heidegger. Un modo

37 Urabayen, J., Ob. Cit., p. 326-327
38 Portilla, J. Ob. Cit.

de expresar esta realidad lo hallamos en su concepto de disponibilidad. La persona humana se caracteriza por estar dispuesta, accesible y abierta ante los demás, ante los otros.

"En relación con la persona existen en el pensamiento de Marcel toda una serie de conceptos o categorías que guardan una estrecha relación: disponibilidad, dación o don, responsabilidad, compromiso, apertura, intersubjetividad, presencia, vocación, respuesta, llamada, afrontar… Estos diferentes conceptos están estrechamente relacionados, hasta el punto de que sólo son entendibles en sus mutuas relaciones. De todos estos diferentes conceptos que nos permiten acercarnos a la esencia del ser personal, creo que, en el pensamiento de Marcel adquiere una cierta primacía el de disponibilidad"[39].

Además es importante resaltar su visión de la dignidad de la persona humana: "Todas estas consideraciones le llevan a Marcel a decir que en la persona humana existe un ámbito que es sagrado. La vida humana es sagrada, y por tanto inviolable. Y esto es precisamente lo que el hombre contemporáneo parece desconocer. Por ello Marcel declara que la crisis del hombre contemporáneo es una crisis metafísica. A su vez, estas consideraciones nos permiten ver de qué forma empieza a aparecer el concepto de dignidad humana: la persona humana va más allá de sí misma, es una apertura a la trascendencia y en eso se ve que es una criatura creada a imagen de Dios y, por lo tanto, está más allá de toda posible utilización o cosificación"[40].

39 Urabayen, J. Ob. Cit., p. 329.
40 Ibid., p.331.

El dinamismo de la persona humana

Para Xavier Zubiri (1898-1983), la persona humana, aunque ontológicamente considerada es persona por el hecho de pertenecer a la naturaleza humana, y por ser una sustancia individual, con subsistencia propia y una finalidad específica, va conquistando su «ser persona» a lo largo de su existencia.[41]

Zubiri define a la persona como *una realidad formalmente suya:* "Esto significa que lo que constituye formalmente a la persona es que tiene «su realidad en propiedad».[42] Ser persona consiste en ser una realidad en propiedad constitutiva, físicamente constitutiva y reduplicativamente en cuanto no solamente es de suyo sino que es suya, abierta a su propia realidad; tiene su propia realidad formalmente como propiedad.

En *El hombre y Dios*, Zubiri explica que el ser humano es una realidad que tiene dos aspectos esenciales: por una parte, es una realidad con caracteres constitutivos bien determinados que la definen como humana; y, por otra, es una realidad que por la propia índole de esos caracteres es una realidad que esencialmente tiene que ir haciéndose.

El ser humano se encuentra exigido a realizarse, a hacer realidad en su vida las posibilidades que encuentra, y, al hacerlo, necesariamente debe optar por una de ellas, que lo va configurando personalmente. La persona está hecha como persona, pero la persona no

41 Sobre Xavier Zubiri, véase nuestro libro titulado: *El dinamismo de la persona humana. La personalización en Xavier Zubiri*, señalado en la bibliografía.

42 *Sobre el hombre*, 1998, p. 110.

está acabada. La persona puede hacerse en los actos y definir su personalidad, porque está hecha en sus elementos básicos. Por tanto, el ser humano, a partir de su *personeidad* y de su constitución psico-física, va configurando libremente su personalidad. La persona no puede no elegir y eligiendo se elige. "La existencia humana, se nos dice hoy, es una realidad, que consiste en encontrarse entre las cosas y hacerse a sí misma, cuidándose de ellas y arrastrada por ellas. En este su hacerse, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser, es decir, en este su hacerse es ella lo que es y como es. La existencia humana está arrojada entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el arrojo de existir. La constitutiva indigencia del hombre, ese su no ser nada sin su ser con y por las cosas, es consecuencia de estar arrojado, de esta su nihilidad ontológica radical". [43]

De ello se deduce que "La persona es el ser del hombre. La persona se encuentra implantada en el ser «para realizarse». Esa unidad, radical e incomunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir. Y vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos, en cuanto vivientes. Este «con» no es una simple yuxtaposición de la persona y de la vida: el «con» es uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal, y, en su virtud, la vida de todo ser humano es, constitutivamente, «personal»".[44]

Por tanto, el ser humano es persona, más específicamente personal. Ser personal significa o incluye los dos componentes señalados: la personeidad

43 *Naturaleza. Historia. Dios*, p. 423-424.
44 Ibid. p. 425-426

y la personalidad.[45] La personeidad está constituida por lo más específicamente ontológico, es el carácter estructural de la persona; la personalidad deriva, en cambio, del actuar humano, es el modo de ser de esa realidad estructural que se va adquiriendo a lo largo de la vida. Por tanto, no se puede tener personalidad si antes no se es estructuralmente persona (personeidad).

"Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto de sus actos pero es porque es persona y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya. La suidad es la raíz y el carácter formal de la personeidad. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre" (…) Si llamamos personeidad a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es lo que llamamos personalidad. La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la

45 Es importante señalar que la distinción entre personeidad y personalidad sólo tiene sentido real en el ser humano, no en Dios, según Zubiri. Pues admitirla implica el reconocimiento de una potencialidad o imperfección, incompatibles con la realidad de las personas divinas. Como consecuencia, la distinción señalada se limita al ámbito de la persona humana.

forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos”.[46]

En definitiva, la personeidad hace que el ser humano sea siempre el mismo, de ahí que Zubiri hable de sustantividad para indicar que cada ser humano es él mismo y no otro distinto; la personalidad, en cambio, expresa el proceso de formación de la persona, la elección del modo de ser y de vivir, que se va desarrollando a lo largo de un proceso vital, y que le hace diferente a los demás. La personalidad, por tanto no sólo se refiere al hacerse persona mediante los contenidos de los propios actos de decisión, sino también a lo que queda en el ser de la persona como resultado de la influencia sobre ella de los otros o de lo otro. La personalidad es lo que un ser, desde una determinada personeidad llega efectivamente a ser. Y a este proceso de formación de la personalidad se le denomina proceso de personalización, mediante el cual el ser humano actualiza sus potencialidades personales, porque “la persona no puede ser lo que es más que personalizándose, es decir, dando de sí mismo como persona algo que es una personalidad. Y el dinamismo de la suidad no es otra cosa sino el dinamismo de la personalización”.[47]

La persona es un alguien

Julián Marías (1896-2005) afirma que la persona es lo máximamente atractivo, es el ser que nunca se termina porque es inagotable: “La persona es algo que va más

46 Cf. *El hombre y Dios*, p. 40-50.
47 *Estructura dinámica de la realidad*, p. 224-225.

allá. Ser persona es poder ser más. Esto es lo que define la realidad de la persona. Las cosas, no. Las cosas son lo que son. La persona, no. La persona no está dada nunca, está justamente abierta al futuro, abierta a la irrealidad"[48].

La existencia de cada ser humano no está determinada con antelación; se realiza desde el mismo comienzo de su existencia histórica y se extiende a lo largo de toda la vida. En palabras del mismo autor: "La vida que me es dada y en la cual me encuentro, no me es dada hecha sino por hacer; es decir, me es ofrecida o propuesta como quehacer o tarea, y su ser consiste en *realizarse*".[49]

Lo que la persona tiene de particular es que no se parece nada a ninguna otra realidad. La persona no es algo, es «alguien». La Filosofía y la Ciencia, afirma Marías, llevan milenios preguntando qué es el hombre. Considera que esa pregunta no es la adecuada. Más bien debería ser: ¿Quién soy yo? Y debe añadirse, además, otra pregunta que es inseparable de esta, que no se puede evitar y que, en cierto modo, son dos preguntas adversas porque, en la medida en que se contesta a una, la otra queda en suspenso o en cierta inseguridad: ¿Qué va a ser de mí?

"Las dos son necesarias, pero, en cierto modo, si yo sé quién soy, quiero decir, si me veo como tal persona, como ese quien, como ese yo, irreductible, entonces la vida aparece como algo inseguro y no sé qué va a ser de mí. Y si buscando esa seguridad, una relativa seguridad que yo necesito para poder vivir -para poder vivir en inseguridad necesito un mínimo de seguridad en que apoyarme- si yo creo que sé que va a ser de mí, es que me he interpretado

48 Cf. *Persona*.
49 Ibid.

de una manera general y abstracta, entonces ya no sé bien quién soy yo".[50]

La cuestión central está en preguntarse ¿qué quiere decir persona? No es cosa, hemos dicho antes, es algo enteramente distinto. Las cosas son, tienen consistencia, tienen un cierto modo de ser que les es propio. Las cosas son, son lo que son. La persona, no. Porque la persona es una realidad que al mismo tiempo es irreal, es algo orientado hacia el futuro. La persona es una presencia que se anticipa al futuro, se proyecta hacia el futuro. Por ello, afirma Marías, la vida humana es proyectiva, es futuriza, está orientada hacia el futuro, es imaginativa, no es real. Es real, pero al mismo tiempo es también irreal: la irrealidad forma parte de la realidad de la persona. No de las cosas. Cuando hablamos del hombre decimos que es persona, pero la persona no es simplemente el hombre. Es algo más, es algo completamente distinto de las cosas, de lo que no son más que cosas.

La persona humana es "Una realidad que es en definitiva ilimitada, que acontece, consiste en acontecer, anclada en la realidad, fundada en la realidad, corporal. Hay que insistir en la idea de que la persona es «alguien» corporal: «alguien», no «algo». De modo que si decimos algo la cosificamos, renunciamos al carácter propiamente personal. Ah, pero no se puede separar de las cosas, de la corporeidad, somos una realidad implantada en un organismo, en una psique. Todo eso forma parte de aquello que es la circunstancia en que se realiza y en que existe la persona, yo, cada uno de nosotros".[51]

50 Ibid.
51 Ibid.

Tan es así que Marías no duda en afirmar que "La realidad personal es algo arcano, es algo en cierto modo secreto, no está manifiesto, es inagotable -es inagotable porque está aconteciendo-, no está nunca dado ni terminado, es imperfecto en el sentido literal, etimológico de la palabra, es inconcluso. Por esto nunca se acaba de conocer a una persona, ni siquiera a la que soy yo: *Nec ego ipse capio totum, quod sum*, dice San Agustín. Ni yo mismo capto, comprendo todo lo que soy. Los demás no digamos, por supuesto. Por eso la persona es lo máximamente atractivo, en lo cual se puede uno intentar penetrar durante la vida entera, la propia y de la persona conocida como tal. Nunca se termina, es inagotable. Las cosas son lo que son, se pueden analizar, se pueden descomponer, se pueden analizar hasta al último detalle posible. La persona, no".[52]

La persona es algo que va más allá. Ser persona es poder ser más. Esto es lo que define la realidad de la persona. En definitiva, no podemos reducir la persona a una cosa, tenemos que pensar en ella como tal. Pero la realidad del quien, la realidad del yo, la realidad del tú, es algo profundamente distinto de toda cosa, incluso de la cosa animal, de la realidad meramente biológica.

Interpretando el pensamiento de Marías, Aranguren Echevarría[53] describe a la persona humana afirmando que: "Persona es lo que hace que nuestra vida resulte indisponible, absoluta, no relativizable, singular, sagrada. Dicho desde la perspectiva de la propia vivencia, persona quiere referirse a la conciencia que cada uno tiene de

52 Ibid.
53 Cf. *Antropología Filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*, p. 188.

ser alguien (y no algo) que merece respeto (y no ser tratado como un medio), pues es fin en sí mismo, y puede proponerse sus propios fines".

Por tanto, la persona humana no es un algo, una simple naturaleza orgánica, sino que la persona es alguien: "Aquel alguien que me contempla desde un rostro humano y sobre quien no puedo disponer nunca como de una cosa"[54].

La persona es espíritu

Desde otra perspectiva, Viktor Frankl (1905-1997) establece en *El hombre doliente* que el ser humano se compone de tres esferas: a) la somática, que implica el aspecto físico y la interacción psicofísica; b) la psíquica, que hace referencia a lo instintivo y a lo psicodinámico, y c) la espiritual, que expresa el valor propio de lo humano: una unidad en la totalidad de lo humano; el ser humano no está acabado, definido en su concreción individual, sino que constantemente está construyendo su personalidad por medio de la búsqueda de sentido. En definitiva, el ser humano como persona representa una totalidad corpóreo-anímica-espiritual que constituye una unidad dinámica interrelacionada.

Vamos cada nivel en detalle:

1°) Nivel Somático: constituido por las operaciones orgánicas básicas. Incluye las operaciones biológicas, los procesos fisiológicos y las disposiciones vitales

54 Cf. Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*.

análogos a los de cualquier otro mamífero. Este nivel está constituido por ciertas funciones orgánicas que se dan en el individuo biológicamente considerado, por el solo hecho de estar vivo, y que son las funciones básicas vegetativas: crecimiento, alimentación, generación, etc., dirigidas, por tanto, a la conservación y el autodesarrollo del individuo.

2°) Nivel psíquico: constituido por las operaciones sensitivas. Son aquellas funciones orgánicas sensitivas que se efectúan a través de los sentidos. Esas funciones orgánicas sensitivas son el resultado de las operaciones biológicas y de la adaptación al medio ambiente, y exigen diversas operaciones psíquicas ligadas a la sensitividad animal; aspectos sensibles que se refieren a las tendencias básicas del individuo, manifestados especialmente en los instintos básicos de conservación del individuo: nutrición y reproducción. En este segundo nivel se sitúan las funciones de los cinco sentidos exteriores del ser humano, que son la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, y en donde se lleva a cabo la síntesis sensorial mediante la configuración y síntesis perceptiva de los sentidos internos: el sentido común, la imaginación, la cogitativa y la memoria, siguiendo la terminología aristotélico-tomista. El desarrollo de estas funciones de base instintiva en los animales se lleva a cabo de manera natural; en cambio, en los seres humanos son objeto de aprendizaje y humanización, aunque su base orgánico-fisiológica sea anterior en sus aspectos elementales o básicos; requieren ser y son susceptibles de educarse bajo el influjo de la inteligencia y la voluntad. En este nivel se sitúa también el ejercicio de las capacidades

motoras del individuo, que se mueve para alcanzar sus deseos y necesidades, que le permiten conservar su vida, y evitar lo que pone su vida en peligro; nos referimos a los impulsos básicos, como el de la agresividad.

Las sensaciones o percepciones que comienzan por los cinco sentidos externos, se internalizan a través de los sentidos internos. En este plano podemos distinguir aspectos de la sensibilidad que se relacionan con las facultades de tipo sensitivo-racional. Dichos aspectos son los relacionados con la experiencia, así como con la atribución y comprensión de significado de los eventos sensibles ya vividos (memoria). Estos recuerdos y experiencias que se fijan en el intelecto, se relacionan con los impulsos de agresividad o de deseo, que en un segundo momento se relacionarán o fijarán en la voluntad.

3°) Nivel espiritual: constituido por las operaciones inorgánicas. Son aquellas realizadas por medio de la inteligencia y la voluntad. La inteligencia busca la verdad de las cosas y de la realidad; en esa búsqueda encuentra el bien en cuanto verdadero y lo presenta a la voluntad como un bien universal hacia el que ésta debe dirigirse. Es aquí donde se produce entonces el acto volitivo, o sea la decisión. Una vez alcanzada la verdad y poseído el bien, el ser humano perfecciona su naturaleza. La voluntad, en cuanto fuerza o potencia que determina al ser humano a ser de determinada manera, conforme con su perfección u opuesta a ella, produce o los hábitos buenos denominados virtudes, o los hábitos malos, denominados vicios.

Frankl, en otra de sus obras, *Ante el vacío existencial*[55], establece que el ser humano no es sólo biología y psiquismo (como los animales), sino que fundamentalmente es espíritu, posee espiritualidad, la cual constituye la dimensión propia y específicamente humana: "La persona no es sólo unidad y totalidad en sí misma, sino que la persona brinda unidad y totalidad: ella presenta la unidad físico-psíquico-espiritual y la totalidad representada por la criatura «hombre». Esta unidad y totalidad sólo será brindada, fundada y dispensada por la persona. El hombre es un punto de interacción de tres niveles (o dimensiones) de existencia, pues es una totalidad, pero dentro de esta unidad, lo espiritual del hombre se contrapone a lo físico y lo psíquico (antagonismo noo-psíquico)".

Es por esta dimensión espiritual por la que el ser humano se cuestiona temas como la libertad, la responsabilidad, los valores, el sentido de la vida y del trabajo, la religiosidad, etc. La espiritualidad humana se manifiesta ampliamente por nuestra experiencia, a través de capacidades humanas que trascienden el nivel de la dimensión material. En el ámbito cognitivo: la capacidad de abstraer, de razonar, de argumentar, de conocer la verdad y de enunciarla en un lenguaje. En el ámbito volitivo: la capacidad de querer, de autodeterminarse libremente, de actuar en vistas a un fin conocido intelectualmente, etc. Y en ambos ámbitos: la capacidad de auto-reflexión, de modo que podemos conocer nuestros propios conocimientos (conocer que conocemos) y querer nuestros propios actos de querer (querer querer).

---

55 Cf. p. 112.

Como consecuencia de estas capacidades, nuestro conocimiento se encuentra abierto hacia toda la realidad, sin límite (aunque los conocimientos particulares sean siempre limitados); nuestro querer tiende hacia el bien absoluto, y no se conforma con ningún bien limitado; y podemos descubrir el sentido de nuestra vida, e incluso darle libremente un sentido, proyectando el futuro.

La dimensión espiritual es la dimensión más específicamente humana; es la dimensión fundante de la realidad humana.[56] Según Frankl, es posible reconocer en el hombre una dimensión biológica, una dimensión psicosocial y una dimensión espiritual, esta última es la dimensión de lo específicamente humano. Lo espiritual encuentra en lo biológico y lo psicosocial su instrumento de expresión, pero ella misma no es un epifenómeno de lo biológico o de lo psicológico sino que es una dimensión fundante de la realidad del hombre. La antropología de Frankl, no solo tiene el mérito de incorporar la dimensión espiritual a lo humano y las consecuencias prácticas que de ello derivan en términos médicos o psicológicos, sino que brinda una respuesta muy interesante al problema siempre vigente de la dualidad mente-cuerpo. Frankl supera la aparente contradicción del dualismo, proponiendo una idea de hombre que se sustenta en lo que él llama la «unidad en la multiplicidad»*:* el hombre es uno pero tiene varias dimensiones, a saber, una biológica, una psicológica, una sociocultural, y una espiritual que coexisten en la unidad de lo humano. Frente a los condicionamientos psicofísicos, lo espiritual se abre como lo facultativo en el ser humano, como aquello que «no

56 Cf. *El hombre doliente*.

siendo puede ser, aun a pesar de». Lo espiritual es ese espacio desde el cual se eligen aquellas opciones que irán construyendo la existencia personal. Para Frankl el hombre es un gerundio permanente, es un ser siendo, arquitecto de su vida a partir de sus elecciones.

Las tesis fundamentales de Viktor Frankl sobre la persona pueden señalarse de este modo:[57]

1ª) La persona es un individuo: la persona es algo que no admite partición, no se puede subdividir, escindir, porque es una unidad.

2ª) La persona no es sólo un *individuum*, sino que es también *insummabile*: no se puede partir ni agregar porque no es sólo unidad sino que es también una totalidad. Como tal, tampoco puede incorporarse en clasificaciones incluyentes, como son, en la masa, en la clase o en la raza: todas estas unidades o totalidades, que representan jerarquías en que se engloba al hombre no son entidades personales, sino a lo sumo pseudopersonales.

3ª) Cada persona es absolutamente un ser nuevo: con cada persona que viene al mundo, se inserta en la existencia un nuevo ser.

4ª) La persona es espiritual: por su carácter la persona espiritual se halla en contraposición con el organismo psicofísico. La persona necesita de su organismo para actuar y expresarse; por lo tanto, como instrumento que es, constituye un medio para un fin y, como tal, tiene un valor utilitario. El concepto opuesto al de valor utilitario es el concepto de dignidad. Ella pertenece sólo a la

57 Cf. *La voluntad de sentido*.

persona, le corresponde naturalmente, independiente de toda utilidad social o vital.

5ª) La persona es existencial: el hombre, en cuanto persona, no es un ser fáctico sino un ser facultativo. Él existe de acuerdo con su propia posibilidad para la cual o contra la cual puede decidirse. Ser hombre es ante todo, ser responsable. Con eso también se significa que es más que meramente libre: en la responsabilidad se incluye el para qué de la libertad humana, en favor de qué o contra qué se decide. La persona está, no determinada por sus instintos, sino orientada hacia el sentido. No aspira al placer sino a los valores.

6ª) La persona es yoica, o sea, no responde al ello, no se halla bajo la dictadura del ello: la persona, el «yo» no se puede derivar del «ello» por lo instintivo, ni dinámica ni genéticamente.

7ª) La persona no es sólo unidad y totalidad en sí misma, sino que la persona brinda unidad y totalidad: ella presenta la unidad físico-psíquico-espiritual y la totalidad representada por la criatura hombre. Esta unidad y esta totalidad se constituye, se funda y se garantiza solamente por la persona. Conocemos a la persona espiritual sólo en coexistencia con su organismo psicofísico.

8ª) La persona es dinámica: justamente por su capacidad de distanciarse y apartarse de lo psicofísico es que se manifiesta lo espiritual. Por ser dinámica no debemos hipostasiar a la persona espiritual, y por eso no podemos calificarla de substancia, por lo menos no en el sentido corriente. Existir significa salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo y eso lo hace la

persona espiritual en cuanto se enfrenta como persona espiritual a sí misma como organismo psicofísico. Sólo este autodistanciamiento de sí mismo como organismo psicofísico constituye a la persona espiritual como tal, como espíritu. Únicamente cuando el hombre entabla un diálogo consigo mismo, se desglosa lo espiritual de lo psicofísico.

9ª) El animal no es persona: porque no es capaz de trascenderse y de enfrentarse a sí mismo. Así como el animal desde su entorno no puede entender el mundo humano, el ser humano tampoco puede aprehender el mundo superior, excepto por el camino de la fe.

10ª) La persona no se comprende a sí misma sino desde el punto de vista de la trascendencia: El ser humano es tal, sólo en la medida en que se comprende desde la trascendencia. El ser humano sólo es persona en la medida en que la trascendencia lo hace persona; y esta llamada lo recibe en la conciencia.

Conclusiones [58]

Teniendo en cuenta las reflexiones anteriores, podemos señalar algunas características específicas del ser humano como persona:

1°) Lo más específicamente humano es tener conciencia de sí: El ser humano es autoconciencia, sabe que sabe; y es el único ser material que tiene conciencia de que tiene conciencia. En otras palabras: tiene una

58 Cf. Acosta Sanabria, R. *La educación del ser humano. Un reto permanente*. Cap. 1.

conciencia refleja, por tanto, una conciencia que vuelve sobre sí misma para pensarse y analizarse. La reflexión es el poder adquirido por una conciencia que se repliega sobre sí misma y toma posesión de sí misma como de un objeto dotado de consistencia y de valor particular; supone no sólo conocer, sino conocerse; no sólo saber, sino saber que sabe.

Esta característica del ser humano - tener conciencia de sí- tiene incalculables e insospechadas consecuencias en relación a su educación. El ser humano se desarrolla en una esfera completamente distinta de las otras esferas de la realidad material. El mundo humano es un mundo distinto en donde hay razonamiento, abstracción, lógica; hay elección e invención; hay percepción del espacio y de la duración; hay esperanzas y angustias; hay ansiedades y sueños; hay amores y desamores. Por la conciencia de sí mismo, el ser humano se conoce como un yo, y se define, como tal, frente al tú y al otro: posee su propio ser, su propia vida, su propio pensamiento y su propio querer, que son diferentes del ser, de la vida, del pensamiento y del querer del otro.

2°) Esta conciencia que tiene el hombre de sí lo hace aparecer como algo único y singular: es él y no otro; algo que no se repite, sino que subsiste único en el tiempo y singular en su condición, que no depende de otro ser, que existe en sí mismo. El ser humano se sabe dotado, además, de una poderosa unidad interior e indivisión: todos sus actos, tanto interiores como exteriores, reciben del yo el carácter unitario. A pesar de todos los cambios que sufre por su evolución natural, el yo subsiste como una unidad permanente.

3°) El ser humano es también libertad y autonomía: Mediante esta tercera nota el ser humano aparece como superior en su ser, con respecto al ser de todos los seres sensibles. La libertad del hombre entraña autonomía. No todo lo que es el ser humano resulta de procesos y de fuerzas predeterminadas, sino que el ser del humano como sujeto es un «auto-ser». El ser humano no se puede explicar por completo mediante sus antecedentes: el ser del hombre como sujeto es un ser-de-sí-mismo. El ser humano no es solamente una parte del cosmos, sino que en tanto sujeto es subsistente y se pertenece a sí mismo. El ser humano, entonces, se nos aparece como capaz de determinarse, es dueño de sus actos. Tiene ante sí un horizonte ilimitado para desarrollar sus potencialidades; es decir un proyecto de autorrealización. Mediante este tener-que-ser es como el ser humano logra su plena realización y conquista su libertad. El ser humano puede llegar cada día a ser más libre, puede conquistar su libertad frente a los instintos, frente a la herencia y frente al medio ambiente. Esto significa que el ser humano no está simplemente *colocado* en el mundo, sino que su vida tiene un sentido: descubrir y realizar una misión concreta en el momento histórico en el que vive, a través de su experiencia, de su conocimiento y de su querer.

4°) La libertad tiene una consecuencia importantísima para el ser humano; al hacerse dueño de sus actos, le hace al mismo tiempo responsable de los mismos. Por ello, la responsabilidad se presenta como otra característica específica del ser humano: ser responsable significa aceptar las consecuencias del ejercicio de la libertad, dar sentido a la existencia y a los valores que

guían la vida, y a comprometerse en la realización de su propio proyecto de vida y el de la sociedad en la que vive. La responsabilidad del ser humano es más que su libertad, en cuanto que él es libre de algo, mientras que es responsable de algo y ante alguien.

5°) La persona humana se define también por su capacidad de relación con las otras personas humanas, con quienes comparte su naturaleza y su esencia. La responsabilidad se manifiesta de un modo particular con los demás, con las otras personas, con la sociedad en la cual se realizan como tales. En este sentido, podemos afirmar con Buber[59] que: "El encuentro del hombre consigo mismo (...), no podrá verificarse sino como encuentro del individuo con sus compañeros, y tendrá que realizarse así. Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador". Por ello, como lo expresa el mismo autor, debemos comprender al ser humano como "el ser en cuya dialógica, en cuyo «estar-dos-en-recíproca-presencia» se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del «uno» con el «otro»".

Del conjunto de condiciones que caracterizan a la persona humana: ser consciente, racional, libre, autónomo y responsable, y por lo tanto social, sujeto de derechos y deberes, resulta la misma dignidad absoluta y la misma igualdad esencial para todos los seres humanos, independientemente de su color, situación socioeconómica, religión o cultura. La dignidad humana

59 Cf. ¿Qué es el hombre?, pp.144-145.

es absoluta porque no depende de ninguna cualificación, sino que se basa en el mero hecho de tratarse de una persona humana, dignidad que le confiere un valor inestimable y la coloca como razón de ser de todas las instituciones sociales, políticas y económicas. Y esa dignidad debe ser respetada, ya sea una persona rica o pobre, culta o inculta, de esta o de aquella raza, de aquel pueblo o de aquel credo religioso. El ser humano tiene, por tanto, una primacía óntica, primacía que se despliega "en un abanico de posibilidades éticas, sociopolíticas y pedagógicas".[60] Aun en el caso en que el ser humano actúe en contra de sí mismo o de la sociedad, no pierde su dignidad esencial, y a él se le debe respeto, lo cual es privilegio de todas las criaturas humanas, aunque reciba el castigo correspondiente si se trata de acciones delictivas.

La dignidad de la persona humana puede considerarse desde dos perspectivas: la moral y la ontológica. Para aclarar con precisión esta distinción, acudiremos a Millán Puelles:[61] "La «dignidad moral» de cada hombre es cosa muy diferente de la «dignidad ontológica» de la persona humana. Esta dignidad es innata e indivisible y, aunque supone la posesión del libre arbitrio, no se encuentra determinada por su buen o mal uso. Desde el punto de vista de la filosofía práctica, la dignidad ontológica de la persona humana posee, no obstante, una significación esencial: la de constituir el fundamento –no el único o radical, ya que éste consiste en Dios- de los deberes y derechos básicos del hombre. Estos deberes y derechos

60 Medina Rubio, R., *La educación como un proceso de personalización en una situación social,* p. 16.

61 Cf. *Léxico filosófico*, pp. 465-466.

básicos suelen denominarse naturales por suponer en toda persona humana la naturaleza racional, de modo que también se ha de tomar a esta naturaleza por fundamento de ellos, pero no solamente por ser algo que tenemos en común todos los hombres, ya que asimismo la dignidad ontológica de la persona humana la tenemos todos los hombres en común, sino que por hacer que nuestro nivel o rango de personas sea justamente el de personas humanas".

Como consecuencia de la afirmación anterior, "Hay un deber general, en el cual se resumen los diversos deberes de toda persona humana: el de mantenerse a la altura de su dignidad ontológica al hacer uso de su libertad (…) Y hay un derecho general también, en el cual se resumen los diversos derechos de toda persona humana: el de ser tratados cabalmente como personas humanas, no en virtud de razones o motivos particulares, sino en función de la dignidad ontológica del ser sustancial del hombre"[62].

El humano es un ser vivo, pero es un ser vivo diferente de todos los demás seres vivos; porque en él el valor de la vida es el soporte y servidor de otro valor mucho mayor que él: el valor de ser persona humana, como ya lo señaló Scheler. En los otros seres vivos, la vida es objeto de respeto, pero de un respeto no absoluto; en el ser humano, la vida misma está subordinada a ese valor que le sobrepasa, y sin el cual ella sería un mero valor animal. El valor de la vida es, por tanto, noble, pero, en su universalidad, no tiene sentido más que como condición de un valor incondicional, que es el ser persona. El ser humano es un todo; en él, el valor de

62 Ibid, p. 466.

vida -por el cual es animal- es inseparable de este valor trascendente a la vida, por el cual es específicamente humano. Hay que distinguir, por tanto, entre respeto a la vida en general, que es limitado, y respeto a la vida humana, que es ilimitado. El respeto a la vida humana es el respeto al ser humano, porque el ser humano es inseparable de su vida.

La persona humana es ya en el seno materno, un individuo diferente del adulto que lo mantiene: desde el momento de la concepción, cada persona tiene una historia continua e irreversible, que comienza en el vientre materno, y continúa después, sin interrupción y sin modificaciones de datos genéticos iniciales, de herencia, temperamento, o carácter. En el momento de la concepción el ser humano es ya un organismo, un todo autónomo y lleva en sí mismo el principio de su organización, de su crecimiento y de su nacimiento. No puede ya confundirse con ninguna otra persona: es único e irrepetible.

¿Qué es lo que le confiere al ser humano una trascendencia con respecto a la vida?. Lo que constituye la trascendencia de la persona es el espíritu, pues, desde un punto de vista metafísico, fuera de la naturaleza (que es vida y materia) y del espíritu, no hay un tercer término imaginable. Lo que trasciende a lo material es evidentemente espiritual (inmaterial). La especie humana trasciende a las demás especies, y contiene en sus características esta esencia que la determina como persona: la especie humana, como tal, es digna de un respeto incondicional.

El respeto debido al ser humano es además, objeto del derecho, un derecho que es fundamental y universal y que se fundamenta en la naturaleza humana (en la definición misma de ser humano); como consecuencia, el respeto a la persona, es un derecho natural, inviolable, intransferible, innegociable… Semejante derecho es a la vez la garantía y la expresión de la dignidad humana. El derecho natural es un derecho universal, porque todos los seres humanos, sea cual sea su condición social, son dignos del mismo respeto.

Bibliografía

AA. VV. (1997) *El primado de la persona en la moral contemporánea*. Pamplona: Universidad de Navarra.

Abbagnano, N. (1997) *Diccionario de Filosofía.* Bogotá: FCE.

Acosta Sanabria, R. (2006) *Reflexiones de un educador en el inicio de un nuevo siglo (Optimismo a pesar de todo)*. Caracas: Universidad Metropolitana.

Acosta Sanabria, R. (2010) *La educación del ser humano. Un reto permanente*. Caracas: Universidad Metropolitana.

Acosta Sanabria, R. (2012) *El dinamismo de la persona humana. La personalización en Xavier Zubiri. Consecuencias pedagógicas*. Editorial Académica Española.

Acosta Sanabria, R. (2015) *Humanismo Responsable.* Caracas: Universidad Metropolitana.

Agustín de Hipona. *De la Trinidad*.

Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*.

Álvarez Munárriz, L. (1977) *Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler*. Anuario Filosófico, Vol. 10, Nº 1, 1977, pp. 9-26.

Aquino de, T. *Suma Teológica*.

Aquino de, T. *Suma contra gentiles*.

Aranguren Echevarría, J. (2003) *Antropología Filosófica*. *Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*. Caracas: Mc Graw Hill.

Aristóteles. *Metafísica.*

Aristóteles. *Política*.

Barrio Maestre, J. M. (2003) *Elementos de Antropología Pedagógica*. Madrid: Rialp.

Bautista Vallejo, J. M. & Ipland García, J. (2001) *La educación como proceso de personalización*. Asunción: El Álamo.

Boecio, S. *Sobre la persona y sus dos naturalezas Contra Eutiques y Nestorio.* En: Fernández C. (1979) *Los filósofos medievales*. Vol. I, pp. 557 y ss. Madrid: BAC.

Buber, M. (1985) ¿Qué es el hombre? México: FCE.

Burgos, J. M. (2000) *El personalismo.* Madrid: Palabra.

Castilla y Cortázar, B. (1996) *La noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al Género*. Madrid: Rialp.

Choza, J. (1988) *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid: Rialp.

Copleston, F. (2004) *Historia de la Filosofía*. 9 Vol. Barcelona: Ariel.

De la Cruz Valles, A. (s/f) *El concepto de espíritu en la antropología de Max Scheler: Un estudio sobre "El puesto del hombre en el cosmos".* A Parte Rei. Revista de Filosofía, 31.

Díaz, A. *La concepción de la persona en Jacques Maritain*. Polis. Revista de la Universidad Bolivariana, Vol. 5, Nº 15 (2006).

Dolby Múgica, M. (2006) *El ser personal en San Agustín*. Revista Española de Filosofía Medieval, 13, p. 21-30.

Ferrater Mora, J. (1998) *Diccionario de Filosofía.* 3 Vol. Barcelona: Ariel.

Forment, E. (1989) El ser personal, fundamento de la educación. En: García Hoz, V. (Dir.) *El concepto de persona*. Madrid: Rialp.

Frankl, V. (1987) *El hombre doliente*. *Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.

Frankl, V. (1990a) *El hombre en busca de sentido.* Barcelona: Herder.

Frankl, V. (1990b) *Ante el vacío existencial.* Barcelona: Herder.

Frankl, V. (1991) *Psicoanálisis y existencialismo*. Buenos Aires: FCE.

Frankl, V. (2011) *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.

García Bacca, J. D. (1957) *Antropología Filosófica Contemporánea.* Caracas: UCV.

García Hoz, V. (1982) *Calidad de Educación, Trabajo y Libertad*. Barcelona: Dossat.

García Hoz, V. (Dir.) (1989) *El concepto de persona*. Madrid: Rialp.

García López, J. (1976) *La persona Humana*. Anuario Filosófico. Pamplona.

Gevaert, J. (1974) *El problema del hombre: introducción a la antropología filosófica*. Salamanca: Sígueme.

Hoaquín Mora, V. (1998) Ética y educación integral. Revista Paideia. Santiago de Chile. Universidad de Santiago de Chile.

Höffe, O. (Ed.) (1994) *Diccionario de Ética:* Barcelona: Crítica.

Idoya Zorroza, M. (s/f) *Sobre el concepto de persona en Xavier Zubiri. Entre sustancia y sustantividad*. Asociación de personalismo. Disponible en: http://www.personalismo.org.

Kant. E. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.

Kant, E. (1990) *Crítica de la razón práctica.* México: Espasa-Calpe.

Kierkegaard, S. (1959) *Estética y ética. En la formación de la personalidad.* Buenos Aires: Editorial Nova.

Laín Entralgo, P. (1983) *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza.

Laín Entralgo, P. (1995) *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Club de Lectores.

Laín Entralgo, P. (1997) *Sobre la persona*. Revista Arbor, CLVI, 613 (Enero 1997), pp. 9-24.

Le Senne, R. (1949) *Introduccion a la Philosophie*. París: Preses Universitaires de France.

Lersh, Ph. (1968) *La Estructura de la Personalidad.* Barcelona: Scientia.

Lobato, A. (s/f) *La persona en Santo Tomás de Aquino*. Disponible en: http://www.feyrazon.org/Lobatopersona.htm.

Lucas, R. (2002) *El hombre, espíritu encarnado (Compendio de filosofía del hombre)*. Salamanca: Sígueme.

Marcel, G. (1954) *Metafísica de la esperanza*. Buenos Aires: Nova.

Marías, J, (1995) *Antropología Metafísica*. Madrid: Alianza.

Marías, J. (1996) *Persona*. Madrid: Alianza.

Maritain, J. (1966) *Humanismo integral*. Barcelona: Península.

Maritain, J. (1968) *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de Lectores.

Maritain, J. (1984) *Para una filosofía de la persona*. Buenos Aires: Club de lectores.

Martí, G. *La noción de persona en Tomás de Aquino: el estatuto ontológico del alma separada*. Debate sobre las Antropologías. Thémata, Nº 35 (2005), pp. 343-348.

Medina Rubio, R. La educación como un proceso de personalización en una situación social. En: García Hoz, V. (Dir.) *El concepto de persona*. Madrid: Rialp.

Millán Puelles, A. (1963) *La formación de la personalidad humana*. Madrid: Rialp.

Millán Puelles, A. (1978) *Persona humana y justicia social*. Madrid: Rialp.

Millán Puelles, A. (1984) *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp.

Moreno Meneses, P. (1989) La Persona. Notas características y dimensiones educativas. En: García Hoz, V. (Dir.) *El concepto de persona*. Madrid: Rialp.

Mounier, E. (1965a) *El personalismo*. Buenos Aires: Eudeba.

Mounier, E. (1965b) *Manifiesto a favor del personalismo*. Madrid: Taurus.

Ortega y Gasset, J. (1947) *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente.

Palacios, L. E. (1989) Persona Humana. En: García Hoz, V. (Dir.) *El concepto de persona*. Madrid: Rialp.

Pavan, A. & Milano, A. (1987) *Persona e personalismi*. Nápoli: Dehoniane.

Platón *Diálogos.*

Portilla, J. (2007) *La persona como ámbito de reflexión metafísica en Gabriel Marcel*. Tesis Doctoral. Caracas: Universidad Simón Bolívar.

Rassam, J. (1980) *Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp.

Rodríguez Guerro, A. (2001) *La persona Humana. Algunas consideraciones.* Revista Chilena de Derecho, Vol. 28, Nº 2, pp. 239247.

Román Pérez, M. (1989) La realidad personal del yo educable: personeidad, personalidad y personalización. En: García Hoz, V. (Dir.) *El concepto de persona.* Madrid: Rialp.

Scheler, M. (1964) *El puesto del hombre en el cosmos.* Buenos Aires: Losada.

Scheler, M. (2001) Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Madrid: Caparrós.

Spaemann, R. (1999) *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien».* Pamplona: Eunsa.

Urabayen Pérez, J. (1997) La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona y la dignidad personal. En: AA. VV. *El primado de la persona en la moral contemporánea.* Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 321337.

Zavalloni, R. (1958) *Educación y personalidad*. Madrid: Razón y fe.

Zubiri, X. (1980) *Inteligencia sentiente*. *Inteligencia y realidad.* Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1982) *Siete ensayos sobre antropología filosófica*. Bogotá: Usta.

Zubiri, X. (1984) *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1989) *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1998) *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1999) *Naturaleza. Historia. Dios*. Madrid: Alianza.

PRIMERA PARTE:

CONSIDERACIONES GENERALES

La Persona

Julián Marías

¡Buenas tardes! Creo que este curso va a ser muy interesante porque no se limita a que yo lo inicie ni siquiera a que se traten las cuestiones de las que me suelo ocupar. Es un curso en el cual va a tener un puesto muy importante, una visión científica de la realidad y esto creo que, desde varios puntos de vista que ustedes podrán oír en sucesivas conferencias, va a ser una introducción a la manera que el hombre del siglo próximo va a tener de enfrentarse con la realidad.

Esta amplitud de visión es algo decisivo y voy a tratar de justificar por qué he elegido una parcela -una parcela muy reducida, minoritaria, dentro del conjunto de la realidad, naturalmente- que es la «persona», para hacer ver como es menester incluir este punto de vista en una perspectiva general que ustedes van a poder conocer en las conferencias sucesivas.

Se trata del problema de la realidad, se trata de que hay una pregunta fundamental, pregunta que formuló, por primera vez que yo sepa, Leibniz, sobre la cual volvió,

siglos después, Unamuno, que ha aparecido con mucho relieve también en la obra de Heidegger: ¿Por qué hay algo y no más bien nada? Es la pregunta capital. A mí me sorprende siempre el decir: hay algo, hay realidad. Es algo en lo cual estamos de tal manera que es casi imposible hacerse cuestión de ello. Pero ¿por qué? ¿Por qué hay algo? ¿Por qué hay realidad? Se piensa, se usa la palabra universo – los latinos decían *omnitudo realitatis*, conjunto, la totalidad de la realidad. Sí, pero ¿por qué hay realidad? ¿Por qué hay algo?

Esto es algo capital y hay un riesgo intelectual que se está produciendo en nuestra época y es el plantearse una cuestión importante, apasionante, decisiva: ¿Cómo se ha engendrado, cómo se ha organizado, cómo se ha producido la realidad, el universo? Se han multiplicado doctrinas astronómicas, físicas, en este tiempo que tiene mucho interés, se ha hablado como se ha originado la realidad. Por ejemplo: la idea del *Big Bang*, la gran explosión inicial de algo que podía ser mínimo, o bien la implosión, un fenómeno contrario en apariencia. Los dos son posibles, los dos son dos hipótesis científicamente interesantes, quizá apasionantes, en principio posibles. Pero se ha deslizado, en la conciencia de nuestro tiempo, la idea de que esto es una explicación suficiente de la realidad, del universo, pero, sea como el universo sea constituido, desarrollado, configurado, el problema de su realidad queda en pie, no ha sido tocado, ni siquiera rozado.

Durante mucho tiempo, desde el Antiguo Testamento, desde el Génesis - recuerden ustedes el primer versículo del Génesis: "en el principio, creó Dios el cielo y la tierra"-

es decir, ha aparecido la idea de creación. La idea de creación ha quedado muy desdibujada en el mundo actual; evidentemente se mantiene, pero intelectualmente de una manera quizá residual. Las realidades residuales me interesan mucho: hay muchas cosas que siguen existiendo, pero de un modo puramente, como una continuación debilitada, que ha perdido vigencia, de algo que ha tenido enorme fuerza, que ha sido una realidad capital. La idea de creación quiere decir que esta realidad que conocemos, o intentamos conocer, que intentamos imaginar, que es el universo, tiene autor, tiene fundamento. Su realidad depende de algo que no es el universo, que es un acto de creación, que hay un creador.

Como ven ustedes, esto es un problema que no tiene nada que ver con la cosmogonía. Puede haber muy diversas cosmogonías, pueden ser verdaderas, pueden ser hipótesis probables o muy interesantes, pero todas ellas tienen en común que dejan intacto el problema del fundamento de la realidad, de por qué hay algo y no más bien nada. La idea de creación supone que hay una realidad divina, que no coincide con el mundo, no coincide con el universo, no coincide con la realidad física y que es justamente el soporte, el fundamento de su realidad. Por tanto, el problema queda en pie y es lícito, es interesante, es apasionante, que astrónomos o físicos hagan teorías, interpretaciones acerca del origen, de la configuración del universo; pero con la conciencia de que con esto no han tocado la cuestión fundamental de por qué hay algo y no más bien nada.

Esto nos puede llevar a una consideración distinta porque el problema es el siguiente: ¿Quién se hace esa

pregunta? ¿Quién pregunta: por qué hay algo y no más bien nada? ¿Por qué se pregunta y quién se pregunta por la realidad? Evidentemente es alguien; alguien se hace esa pregunta. La idea es la siguiente: la ciencia -toda la ciencia, todas las disciplinas- trata de entender esa realidad, trata de inteligir esa realidad. Pero hay un problema: ¿Esa realidad ha sido inteligida por alguien? ¿Es inteligible?

Ustedes piensen que, en una concepción que parta de la noción de creación, evidentemente ese universo ha sido entendido por el creador, que lo ha creado entendiéndolo, ha realizado algo que se ha propuesto poner la existencia, a lo cual se ha propuesto *dar* existencia y, por consiguiente, ese universo ha sido inteligido, lo cual muestra que, en principio por lo menos, es inteligible. El hombre podrá entenderlo de modo penoso, difícil, al cabo de mucho tiempo, de manera incompleta, pero la posibilidad de ser entendido viene dada porque ha sido entendido por el creador. Ustedes piensen qué quiere decir ciencia, qué quiere decir conocimiento, si se supone que la realidad -esa realidad que nos rodea, esa realidad que vemos, que encontramos- no ha sido nunca inteligida por nadie – pregunta que, en realidad, ni se hace siquiera.

Ustedes recordarán que hay un libro famoso, publicado hace setenta años aproximadamente, de Max Scheler, que se intitula *El puesto del hombre en el Cosmos*. Hace una pregunta interesante: ¿Qué puesto tiene el hombre en el Cosmos? Hace mucho tiempo, hace muchos años, que yo vengo pensando que esa cuestión importante se podría plantear de una manera inversa: ¿Cuál es el puesto del Cosmos *en* mi vida? ¡Porque yo encuentro el

Cosmos *en* mi vida! La idea de que yo, el hombre, estoy en el Cosmos está cierta, pero a la inversa, el Cosmos lo encuentro viviendo. Yo lo encuentro en el ámbito de mi vida, es donde se constituye como tal el Cosmos y la pregunta por él, la interrogación por él. Por consiguiente, mientras desde el punto de vista "cósmico", desde el punto de vista de la realidad física, visible etc., yo me encuentro en el Cosmos y soy incluso un elemento, un ingrediente mínimo de él, si me sitúo en la perspectiva de mi vida, la situación es inversa: *en* mi vida, encuentro yo esa realidad cósmica, me pregunto por ella y, por tanto, se puede preguntar por el puesto que tiene ese Cosmos en la realidad radical -para emplear el término de Ortega- que es mi vida, en la cual todo lo demás, todo se encuentra o puede se encontrar, se constituye, se manifiesta.

Si se habla de «el hombre», la pregunta de Max Scheler está justificada. Pero si preguntamos de otro modo, si preguntamos por mi vida, la vida biográfica no la vida biológica simplemente-, entonces la cuestión aparece con otra perspectiva muy distinta. Es decir, si la pregunta es de ¿quién?, ¿quién se pregunta?, ¿quién encuentra ese Cosmos?, ¿quién se pregunta por su realidad?, hay que contestar a esto: yo, ¡yo! No el hombre: el hombre es una realidad entre otras. Yo hablo sobre todo desde un libro mío, de los años setenta, *La Antropología Metafísica*, hablo de la estructura empírica de la vida humana. La vida humana se realiza con una estructura empírica, psicofísica. El hombre tiene rasgos capitales: hablamos del mundo, estar el hombre en el mundo, la mundanidad parece el primer rasgo. Desde el

punto de vista directamente personal, no; es previa la corporeidad, es previa la condición de encarnación del hombre. Es decir porque yo soy corpóreo, porque tengo una estructura corpórea, porque soy alguien corporal, por eso justamente estoy en el mundo.

Estoy en el mundo porque mi cuerpo está en el mundo y si quiero ir de un punto a otro tengo que trasladarme, tengo que trasladar mi cuerpo, porque ahora puedo pensar en Nueva York, o puedo pensar en Atenas, o en Buenos Aires, o en la Luna o en Marte, e ahí estoy en cuanto pensante, en cuanto yo, pero mi cuerpo ¡no! Mi cuerpo, hay que trasladarlo... hace falta un coche, o hace falta un avión para que lo ponga en otro punto del planeta, hace falta un aparato más complejo para ponerlo en la Luna...

¿Comprenden ustedes? Es una situación distinta. Soy yo y digo yo no como ha dicho la Filosofía durante siglos: el yo. Porque cuando yo le pongo el artículo determinado a la palabra *yo*, la desvirtúo. El yo es un pronombre, es un pronombre personal en su función propia, es yo y no el yo. A decir el yo lo cosifico, lo trato como cosa, lo convierto en una cosa. Por eso yo creo que hay que insistir y por eso voy a hablar de la persona, porque justamente yo soy alguien corporal, no algo, sino alguien corporal, ligado a la corporeidad, ligado por eso, a través de la corporeidad a la mundanidad, por eso estoy en mi cuerpo y estoy en mi mundo, pero soy yo a quien le pasa eso, soy yo el que está en el mundo, el que se pregunta por la realidad, el que trata de preguntar y de entender ese mundo, ese universo en que estamos.

Por tanto, hay que detenerse en esa realidad a que llamamos persona, lo que tiene de particular es que no se parece nada a ninguna otra realidad. Y es interesante ver como se ha pensado muy poco sobre el concepto de persona y ese no mucho que se ha pensado ha sido insuficiente. Ustedes recuerden la Filosofía ha usado durante siglos la definición famosa y admirable -tan admirable como insuficiente- de Boecio: es una sustancia individual de naturaleza racional. Esto es lo que dice Boecio: *rationalis naturae individua substantia*, es decir, es una cosa muy particular, es una cosa diferente de las demás porque es racional; pero, es una cosa, es una substancia. Eso es lo que *no* es. La persona no es algo, es alguien. La lengua lo distingue de un modo absoluto y clarísimo. La lengua no confunde nunca algo y alguien, nada y nadie, qué y quién.

Si ahora sonara, por ejemplo, una explosión, nos alarmaríamos y preguntaríamos ¿qué pasa?, ¿qué es esto? Pero si alguien llama con los nudillos en la puerta, nadie preguntara ¿qué es? Nadie dirá otra cosa que ¿quién es? Y a esa llamada con los nudillos lo normal es que se conteste: ¡yo!, con una voz conocida, si es una persona cuya voz es conocida. Nada más: yo, el pronombre personal. No ello, sino yo. Esta es la situación.

Yo estoy impresionado a veces sobre ciertas finuras que tiene la lengua española: la lengua española distingue entre cosa y persona de modo muy claro. Por ejemplo, el acusativo de persona se construye en español con la preposición *a*. En las lenguas que yo conozco no ocurre así: el acusativo de persona se construye sin más con el verbo, el complemento directo. En francés, en inglés,

en alemán, en la lengua italiana, en las lenguas que yo más o menos manejo, no se emplea esto. El español no dirá nunca: "He visto Juan" o "Quiero Isabel". Dirá "He visto a Juan", "Quiero a Isabel". Es más incluso: hay un refinamiento muy curioso que es el trato con el animal. He recordado a veces que si un cazador vuelve de cazar dirá: "He matado seis conejos". Si dijera "he matado *a* seis conejos" se sentiría vagamente culpable. Pero si se le escapa el tiro y le da al perro, volverá y dirá: "He matado *a* mi perro". No dirá: "He matado mi perro". Es decir, un español, alguien que habla español, nunca dirá "he matado *a* seis conejos" ni dirá "he matado mi perro". ¿Por qué? Porque mi perro no es simplemente una cosa, no lo trato como cosa, mi perro está personalizado, tiene una relación personal conmigo, no es una persona pero tiene una vida en cierto modo contagiada de la mía. Como ven ustedes, que refinamientos tiene la lengua...

La Filosofía y la Ciencia llevan milenios preguntando qué es el hombre. No es la pregunta adecuada. La pregunta no puede ser esta, es más bien: ¿Quién soy yo? Y otra pregunta que es inseparable de esta, que no se puede evitar y que, en cierto modo, son dos preguntas adversas porque, en la medida en que se contesta a una, la otra queda en suspenso o en cierta inseguridad: ¿Qué va a ser de mí? Como les decía a ustedes, las dos son necesarias, pero, en cierto modo, si yo sé quién soy, quiero decir, si me veo como tal persona, como ese quien, como ese yo, irreductible, entonces la vida aparece como algo inseguro y no sé qué va a ser de mí. Y si buscando esa seguridad, una relativa seguridad que yo necesito para poder vivir -para poder vivir en inseguridad necesito un mínimo de

seguridad en que apoyarme- si yo creo que sé que va a ser de mí, es que me he interpretado de una manera general y abstracta, entonces ya no sé bien quién soy yo.

Las dos preguntas que son inevitables, que son inexorables, que son necesarias, en cierto modo se contraponen y en esto consiste el carácter dramático de la vida humana. Justamente en esta especie de adversidad de las dos preguntas inseparables, irrenunciables, inexorablemente planteadas al hombre.

La cuestión es preguntarse ¿qué quiere decir persona? No es cosa, es algo enteramente distinto. Las cosas son, las cosas tienen consistencia – este fue el gran descubrimiento que hace en primer lugar Parménides. Las cosas consisten. Consiste en español se dice «esto consiste en». Pero hay algo previo que es que una cosa consiste, tiene consistencia, tiene un cierto modo de ser que le es propio. Son reales, las cosas son, son lo que son, son reales. Pero la persona, no. La persona es una realidad que al mismo tiempo es irreal. La persona es algo orientado hacia el futuro. Es, con el adjetivo que he conseguido que esté en el Diccionario de La Real Academia, «futurizo». Futurizo quiere decir orientado al futuro, proyectado hacia el futuro. No es futuro, es presente. Los que estamos aquí, estamos aquí, ahora, en presente.

Sí, pero estamos anticipando al futuro, proyectados hacia el futuro, quizá esperando que esta conferencia termine, con alguna impaciencia, pensando que van a hacer luego cosas más interesantes, mañana o dentro de un año o dentro de cincuenta años. Es decir, la vida

humana es proyectiva, es futuriza, está orientada hacia el futuro, es por tanto imaginativa, no es real; es real, pero es también irreal: la irrealidad forma parte de la realidad de la persona. No de las cosas, de modo alguno.

Eso que llamamos persona, eso que llamamos alguien, eso que llamamos quien, no se parece nada a las cosas. Es que simplemente estamos manejando cosas todo el tiempo, tratando con cosas, utilizando las cosas, rodeados de ellas, y eso hace que poco a poco se vaya deslizando la cosificación de la persona, que nos veamos como cosas. Por eso cuando se habla de "el hombre", el hombre *es* persona, pero la persona no es simplemente el hombre. Es algo más, es algo completamente distinto de las cosas, de lo que no son más que cosas. Por consiguiente, la manera de comprenderlo es diferente.

Por ejemplo, no basta con la observación, no basta con el análisis; hace falta la imaginación. La realidad humana, la realidad personal es algo que es menester imaginarlo. Y esto lo vio claramente Unamuno -Unamuno que tuvo el error de desdeñar la razón, de creer que la razón congela, inmoviliza la vida, la priva de su capacidad de cambio, de su constante variación-, vio que la imaginación es la manera más indicada de penetrar en la substancia de las cosas y en sus prójimos. Y por eso, al abandonar el pensamiento propiamente racional, por falta de confianza en él, se orientó hacia la imaginación y por eso escribió sobre todo poemas y novelas: la novela como método de conocimiento, la novela personal, la novela en que la imaginación es lo que permite comprender la vida humana, su carácter dramático, su carácter proyectivo, utilizando como método la ilusión, en el sentido positivo

que esa palabra adquirió en la época romántica y que no tiene en ninguna otra lengua ni antes tenía en español tampoco.

Es decir que estamos descubriendo los métodos intelectuales que permiten penetrar en la realidad que llamamos *persona*. Una realidad que es en definitiva ilimitada, que acontece, consiste en acontecer, anclada en la realidad, fundada en la realidad, corporal. Hay que insistir en la idea de que la persona es alguien corporal: alguien, no algo. De modo que si decimos algo la cosificamos, renunciamos al carácter propiamente personal. Ah, pero no se puede separar de las cosas, de la corporeidad, somos una realidad implantada en un organismo, en una psique. Todo eso forma parte de aquello que es la circunstancia en que se realiza y en que existe la persona, yo, cada uno de nosotros.

Es bastante difícil porque el peso de las cosas inmediatas que nos rodean, que manejamos constantemente, pesa de tal manera sobre nosotros que se pierde la evidencia íntima que se impone de modo absoluto de quién somos, de quién es cada uno de nosotros, de quién soy yo, de quién son los demás. La realidad personal es algo arcano, es algo en cierto modo secreto, no está manifiesto, es inagotable -es inagotable porque está aconteciendo-, no está nunca dado ni terminado, es imperfecto en el sentido literal, etimológico de la palabra, es inconcluso. Por esto nunca se acaba de conocer a una persona, ni siquiera a la que soy yo: *Nec ego ipse capio totum, quod sum*, dice San Agustín. Ni yo mismo capto, comprendo todo lo que soy. Los demás no digamos, por supuesto. Por eso la persona es lo máximamente atractivo, en lo cual se puede

uno intentar penetrar durante la vida entera, la propia y de la persona conocida como tal. Nunca se termina, es inagotable. Las cosas son lo que son, se pueden analizar, se pueden descomponer, se pueden analizar hasta al último detalle posible. La persona, no.

La persona siempre es algo que va más allá. Ser persona -empleé esta fórmula hace algún tiempo en un libro- es poder ser más. Esto es lo que define la realidad de la persona. Las cosas, no. Las cosas son lo que son. La persona, no. La persona no está dada nunca, está justamente abierta al futuro, abierta a la irrealidad. Y esto tiene un carácter fundamentalmente distinto de toda cosa. Bergson admitió, pero sin llegar a este punto de vista, que el hombre se encuentra cómodo en lo sólido inorganizado. Por ejemplo, el hombre entiende bien las longitudes. Yo miro esta mesa, la miro con un metro. Cuando el hombre maneja realidades físicas que no son magnitudes lineales, busca un equivalente. Por ejemplo, una temperatura. La temperatura no tiene que ver nada con una longitud; sí, pero el hombre inventa el termómetro y el termómetro es una columna de mercurio o de alcohol, de manera que los centímetros de longitud de la columna corresponden a temperaturas. O las magnitudes eléctricas, o la velocidad – el hombre inventa aparatos que son líneas rectas o arcos, ángulos, con los cuales hace que correspondan las magnitudes que no son directamente lineales.

Pues bien, en un grado mucho más profundo, mucho más radical, ocurre con un tipo de la realidad de la persona. Hay un principio físico fundamental que se llama la impenetrabilidad de los cuerpos: donde está un cuerpo no

está otro, donde está este bolígrafo no está esta carpeta; son impenetrables. ¿Y las personas? Ocurre lo contrario. Hay justamente la interpenetración de las personas; las personas se interpenetran. Una persona puede estar habitada por otras. Hay los fenómenos radicales de la amistad, del amor, del enamoramiento, su forma más profunda y rigurosa. Hay una especie de interpenetración de los proyectos vitales, algo completamente distinto e incluso opuesto del comportamiento de las cosas.

Ven ustedes por tanto como hace falta darse cuenta de lo qué es persona, de qué quiere decir ser persona, qué quiere decir yo o tú. Es evidente que son los pronombres personales, y en cuanto los ponemos el artículo los hemos desvirtuado. Entonces ¿qué ocurre con esto? ¿La persona, qué tipo de realidad tiene y cómo se origina?

La única persona que conocemos directamente que es la persona humana aparece en el mundo mediante el nacimiento. El nacimiento de un niño consiste en la aparición del niño hijo de sus padres, reductible en principio a ellos. Lo *que* el niño es, se deriva de los padres, de los abuelos, de los antepasados y de los elementos físicos que integran al Cosmos: oxígeno, hidrógeno, nitrógeno, calcio, fósforo, carbono... Pero hay otra cosa que es ¿quién es el niño? El niño que nace es lo que es y es quien es. Y ese quien es justamente lo que tiene de persona, es absolutamente irreductible a todo. No se deriva de los padres, ni se deriva de los antepasados, no se deriva de nada, es irreductible a todo, incluso a Dios, porque ese niño que nace puede decirle *no* a Dios: tiene plena, absoluta, radical libertad, originalidad, incluso frente a Dios. Es algo que se añade. Hay el padre, la madre y el

mundo entero... y hay algo nuevo, algo innovado, algo que ha aparecido que se añade a lo que había antes, que es el quien; el quien de ese niño que acaba de nacer.

Por consiguiente, nos encontramos con que es una realidad innovada, radicalmente innovada. Es lo que entendemos por la palabra *creación*. Creación es la innovación radical de la realidad. Es la aparición de una realidad nueva, irreductible a todo lo demás. Esto siempre se ha entendido mal. Claro, porque cuando se habla de creación se piensa en el creador: "Ah, pero el creador yo no lo encuentro, el creador no está visible. Habría que buscarlo, habría que preguntarse por él, habría que intentar encontrarlo". Lo que es evidente, absolutamente evidente, es el hecho de la creación. El nacimiento del niño es una creación. En español se llama una criatura. No olvidemos esto: es una criatura. Por consiguiente, encontramos que el hecho de la creación es evidente. Aunque no haya creador, aunque no lo encontremos, aunque no aparezca, no está manifiesto, es un problema, es una pregunta, pero no olvidemos que esa inseguridad, esa opacidad, esa ausencia del creador no debe hacernos olvidar la evidencia de la creación. El niño es criatura, es una realidad creada. ¿Por quién? Ah, no lo tenemos en la mano, no lo conocemos, hay que buscarlo. Pero ven ustedes que es algo completamente fundamental.

Y esa realidad de la persona es una realidad, en cierto modo, finita, limitada. Una persona vive, tiene una vida más o menos larga, pero morirá. La muerte es inevitable, la muerte es segura. *Mors certa, hora incerta*, decían los romanos: la muerte es cierta, la hora es incierta. Gracias a Dios, es incierta: el niño recién nacido puede morir, el

viejo por viejo que sea puede vivir un día más; lo cual siempre deja una esperanza abierta.

Pero ¿cómo puede terminar? ¿Cómo termina? Hay una cosa que es la muerte corporal, la muerte biológica: esto no es muy distinta de la muerte de los animales, sobre todo de los animales superiores. La vida humana tiene un ciclo, tiene un final, termina con la muerte, es una estructura cerrada que desemboca en la muerte, esto es claro. Eso es lo que le pasa al hombre -¡al hombre!, no olvidemos esto-, pero si tomamos el punto de vista de la vida como tal, de la vida humana, es decir, de la persona humana, encontramos que es una estructura abierta, es una estructura proyectiva, futuriza, dramática. Entonces no se ve por qué razón se va a dejar de proyectar. Las estructuras corpóreas, biológicas o psíquicas tienen un ciclo y terminan cerradas, desembocando en la muerte. Pero del punto de vista de la persona como tal, de la vida humana personal, no hay razón para dejar de proyectar: ¿Por qué voy a dejar de proyectar? Yo puedo seguir proyectando indefinidamente. Si me sitúo en la perspectiva personal, en la perspectiva de la vida biográfica, esta postula la perduración.

La vida humana puede terminar, la vida como tal, la vida biológica, incluso la vida biográfica en la medida que está incardinada en la corporeidad y en la mundanidad. Pero desde otro punto de vista aparece justamente como algo que no tiene por qué terminar y su final sería el reverso del origen. Recuerden ustedes como decíamos del niño que nace que representa una criatura, es un acto de creación, cuyo creador está en sombra, está ausente, está lejano, no disponemos de él. La vida de la persona,

la realidad de la persona no podría terminar más que por aniquilación: es verosímil, es inteligible, podemos pensar en que una persona sea aniquilada.

Fíjense en lo siguiente: hay un hecho característico en nuestra época, se habla mucho ahora de la pena de muerte. Es algo horrible, doloroso, enormemente penoso, de difícil justificación, pero no he visto que nunca se diga algo que es evidente: hemos vivido durante milenios en la idea de que la muerte biológica no significa el final de una persona. Cuando la pena de muerte se ha aplicado como se ha aplicado -y con qué liberalidad extraordinaria durante siglos-, se entendía que se le privaba al delincuente de la vida y se anticipaba su muerte que, de todas las maneras, habría de producirse en cierto momento. No se pensaba ni por un momento que se destruía la persona: se rezaba por él, se rezaba por su alma, se confiaba en su salvación. Esa idea se ha debilitado enormemente.

Hoy esta idea es compartida por muchas personas, pero no tiene vigencia social: se da por supuesto que el término de la vida biológica es la destrucción de la persona. Y esto es lo que hace que veamos la pena de muerte como algo tremendo, como algo difícil de admitir: destruir a una persona. Porque si esto es así, el que ha matado a alguien no es que haya privado de la vida o de un cierto tiempo de vida a una persona: es que ha destruido a una persona, lo cual da una gravedad a ese crimen incomparablemente mayor que la que se entendía y se pensaba en otras épocas. Ven ustedes la incoherencia de considerar que es terrible aplicar la pena de muerte a una persona si esto significa la destrucción de la persona.

Hay una profunda incoherencia en la manera de plantear la cuestión. No se puede plantear el problema de la pena de muerte y el problema del delito, el problema del crimen, del asesinato, de cualquiera forma de violencia contra una persona en términos meramente biológicos.

Hay un hecho curioso que tampoco se piensa mucho en ello -hoy se piensa bastante poco en casi todo-: los animales tienen un ciclo vital muy corto. Es curioso: hay espléndidos animales, un tigre, un león, un toro, un caballo tienen un ciclo vital muy corto. Hacen una vida natural, es decir, digamos, una vida sana. Eso de que se habla mucho, hacer vida sana, hacer vida natural; los animales lo hacen, en su libertad, por lo pronto. Y sin embargo mueren muy pronto. Tienen una vida en general más corta que el hombre. Los animales ni van a conferencias, ni fuman, ni beben alcohol, hacen una vida sana y, sin embargo, a los diez años, quince, treinta años, mueren. ¡Es curioso!

Si la vida humana es limitada, si ahora una persona muere, tomo un ejemplo que tengo más cerca: yo tengo muchos años y en los términos de una vida biológica, quizá me queda poco... Matar a una persona joven es mucho más grave, matar a un niño recién nacido o no nacido es privarlo de la totalidad de su vida biológica, de su vida personal también. Todo esto no se piensa en general. Es curioso, es decir, la manera de pensar que tiene el hombre en cada época tiene sus formas, sus limitaciones, sus omisiones. Es curioso ver en qué cosas se piensan, en qué cosas no se piensan o se evita cuidadosamente pensar en ellas. De modo que el matar una persona dependería también de su edad, sería privar

a la persona de un fragmento de vida, larga, corta, hay siempre el hecho de que nunca se sabe cuándo se va morir. Por eso digo el más viejo puede vivir un día más y el niño puede morir recién nacido.

Lo que se trata es de pensar la persona como tal: de no reducir la persona a una cosa, de no tratar al hombre como cosa, porque el hombre es cosa también naturalmente, tiene un organismo, tiene una realidad psicofísica que es cosa y, repito, no muy diferente de los animales superiores. Ahora se están utilizando órganos de animales para sustituir a los órganos enfermos de los hombres, las diferencias orgánicamente no son muy grandes y serán menores todavía cuando se avancen las técnicas. Pero la realidad del quien, la realidad del yo, la realidad del tú, del cual yo soy otro tu... esto no se parece nada a las cosas, es algo profundamente distinto de toda cosa, incluso de la cosa animal, de la realidad meramente biológica.

Les estoy proponiendo simplemente un cambio de perspectiva, simplemente. Ver la realidad, y van a hablar, en este ciclo, del universo, del hombre, de los orígenes del hombre y todo que quieran ustedes, que es sumamente importante, sumamente interesante, pero invirtiendo la perspectiva: no partiendo de las cosas, no considerando toda la realidad como cosa, sino partiendo de esa realidad extrañísima, distinta de todas, que llamamos persona, que llamamos quien, que llamamos yo. Esto es lo que propongo y es lo que los invitaría a tener presente, esta posible perspectiva en las conferencias próximas.

Fuente: El presente texto es la trascripción de una conferencia dictada en Madrid en el año 2000. Edición: Ana Lúcia C. Fujikura - http://www.hottopos.com/.

¿Son todos los hombres personas?

Robert Spaemann

El filósofo francés Emmanuel Lévinas en su obra *Totalité et infinit* escribe sobre la infinitud que aparece ante nosotros en el rostro de los demás. Infinitud significa para Levinas algo inconmensurable, algo que de ninguna manera se puede entender como objeto o definir mediante un determinado número de predicados. La mirada de un hombre que se dirige a mí, sea de un modo afectuoso, como enemigo o de una manera indiferente, es de ninguna manera un objeto, según Levinas. Lo primero que me aparece en el rostro de los demás es la negación incondicionada de aquello que sería físicamente posible para mí en cualquier momento. Son las palabras: “No cometerás ningún crimen, no matarás”. “Lo infinito paraliza esa capacidad mediante su infinita oposición frente al asesinato. Esa insuperable oposición brilla en el rostro de los demás, en la plena desnudez de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la absoluta apertura a lo trascendente. Lo que aquí aparece no es una relación con una fuerte oposición, sino con algo totalmente diferente: la oposición de aquello que no permite ninguna oposición:

la oposición ética. La manifestación (*Epifanía*) del rostro despierta la posibilidad de medir la infinitud de la tentación de cometer un asesinato, no solo como un intento de una destrucción total sino como la imposibilidad puramente ética de aquella tentación y aquél intento".[63]

Levinas es un filósofo judío, el filósofo judío más relevante de la actualidad. Todos sus familiares fueron asesinados durante el III Reich. Él mismo se escapó de la muerte cuando fue hecho prisionero de guerra por el ejército alemán. Lo que él denomina "Epifanía del rostro", proviene de su descubrimiento y tematización teórica de la tradición judeo-cristiana, donde aparece el nombre "persona". No es éste el lugar adecuado para entrar en la historia del concepto de persona, de un concepto que para nuestra civilización es de una central significación y cuya consecuencia, el concepto de derechos humanos, es tal, que parece que ningún hombre sobre la tierra puede escapar a su evidencia. La antigüedad precristiana entendía por persona el papel desempeñado en una obra de teatro o en la sociedad. Cuando San Pablo escribe que Dios no mira a la persona, tiene ante los ojos este antiguo concepto. Quiere decir que Dios no tiene en cuenta el papel desempeñado en la sociedad. ¿Qué es lo que mira entonces? Precisamente aquello que más tarde se designará con ese nombre. Este concepto de persona (que proporciona la medida) se desarrolló primero en la Teología, por una parte en la doctrina trinitaria, donde se habla de las Personas divinas como aquello que soporta el ser de Dios (la esencia divina), y de la única Persona de Cristo, que posee dos naturalezas, la divina y la humana.

63 Ob. Ci., p. 286.

Este concepto de persona será trasladado posteriormente al hombre.

Boecio da una definición que será adoptada en los siguientes mil años: *persona est individua rationalis naturae substantia.* La persona no es un algo, algo creado cualitativamente descriptible, una naturaleza orgánica, etc., sino que la persona es «alguien». Efectivamente, aquél alguien que me contempla desde un rostro humano y sobre quien no puedo disponer nunca como de una cosa.

Los presupuestos fundamentales de la civilización judeo-cristiana y de la humanidad que le es propia se ponen desde hace tiempo en cuestión, principalmente al exigir la eliminación de las vidas consideradas como indignas, es decir cuando se hace desaparecer aquellos rostros que no cumplen determinados requisitos cualitativos.

Ya en 1910 señaló Robert Benson en su novela *The Lord of the World* como un elemento constitutivo esencial de la futura civilización anticristiana la construcción de centros destinados a la eutanasia. En 1920 exigieron los psiquiatras alemanes Binding y Hoche la eliminación de los llamados seres dotados de una vida indigna *(lebensunwertes Leben).* La práctica que el Nacionalsocialismo estableció bajo ese lema, ha hecho que se considerara como un tabú durante un tiempo en Alemania y en toda Europa la discusión sobre ese tema. El tabú fue roto por Peter Singer con su libro *Praktische Ethik.* Las ideas de Singer fueron introducidas en el debate jurídico por el filósofo del Derecho Norbert Hoerster. Desde un punto de vista filosófico son representadas por el profesor Meggle

en Saarbrucken, con una gran influencia en la opinión pública. P. Singer se refiere de una manera expresa, a diferencia de sus predecesores, al concepto de persona. Considera como un error hablar de algo así como derechos del hombre. Para él, queda fuera de toda duda que todo lo que del hombre se deriva, hombre es, incluyendo al individuo del género humano no nacido. Si entonces todo hombre poseyera realmente un derecho a la vida, estaría, en opinión de Hoerster, totalmente injustificado desposeerle de ese derecho en base a su comparación con los demás (de un modo comparativo) por motivos mínimos, como determina la llamada "indicación social".

Lo que Singer, Hoerster y otros combaten es el que la pertenencia al género humano funde una manera absoluta el derecho a la vida. Destacar a los hombres porque son hombres puede considerarse, según Singer, de un modo semejante al racismo, como un «especismo». Especismo es la toma de partido por la especie, a la que casualmente pertenecemos nosotros. No existe ningún motivo razonable para dicho partidismo. Más bien deberíamos conceder los derechos a aquél ser que dispone de determinadas propiedades y capacidades, es decir autoconciencia y racionalidad. Sólo dichos seres serían por tanto personas. Los embriones no serían entonces personas, como tampoco los niños hasta el cumplimiento del primer año de vida y los subnormales profundos o los ancianos que empiezan a perder el uso de razón. Todos estos grupos de personas pueden ser por tanto entregados, por principio, a la muerte, si no existen otros motivos sociopolíticos o sociohigiénicos en contra. El derecho a la vida de un mamífero desarrollado se

encuentra, según el planteamiento de Singer, por encima del derecho a la vida de un niño de un año.

Antes de ocuparnos de los aspectos prácticos de esta postura, debemos tomar en consideración sus presupuestos teóricos. A primera vista, Singer no parece estar tan lejos del concepto clásico de persona. Una persona es ciertamente alguien. Pero si un ser es alguien se muestra, tal como parece, en si dispone de determinadas propiedades, como aquellas que Singer nombra. La diferencia se encuentra sin embargo, en lo siguiente: según el punto de vista clásico, la naturaleza humana es esencialmente una naturaleza racional. En un hombre adulto normal se muestra lo que un hombre en virtud de su esencia es. En él vemos que un hombre es un alguien que de un modo esencial es una persona. Así, no existe ningún motivo para no considerar como personas y tratarlos como tales a aquellos que poseen la misma naturaleza, aunque de un modo todavía no desarrollado o de una manera defectuosa. Ser persona no es una determinación cualitativa, sino que persona es aquél que posee dichas cualidades. Es esencial para la naturaleza humana el ser poseída por una persona, es decir, por un alguien.

La posición contraria a ésta, que finalmente conduce a las mismas consecuencias que la de Singer, tiene una larga prehistoria. Empieza en el empirismo ingles con J. Locke. Locke es el primero que ha diferenciado entre persona y hombre. Hombre es un determinado tipo de organismo. La persona no es un alguien, no es algo así como un ser, sino una determinada combinación de conciencia y recuerdo en la cual alguien se atribuye a sí mismo determinadas

acciones. La identidad de la conciencia no se apoya en la identidad de un alguien que posee esa conciencia, sino que la identidad de la conciencia no es otra cosa que la conciencia de la identidad. Esto lleva, ya en Locke, a extrañas consecuencias. Según él, un hombre sólo podría ser hecho responsable de aquellas acciones de las cuales se acuerda. Si no se acuerda de ellas, significa que no es él quien las ha cometido, puesto que él, o ella, es definido mediante la conciencia de la identidad. Por el contrario, debemos agradecer naturalmente a un hombre aquellas acciones que él imagina haber realizado, si se trata de acciones nobles, o bien castigarle por las acciones malas. Se ha llevado a cabo todo aquello que uno recuerda haber hecho. Este punto de vista totalmente contrario al sentido común condujo a David Hume a eliminar totalmente el concepto de identidad personal y considerarlo como algo tan convencional como la identidad de una asociación deportiva. ¿Cuánto tiempo es idéntica consigo misma una asociación de ese tipo? Si se disuelve o se funda de nuevo con el mismo nombre, ¿sigue siendo todavía la misma asociación? ¿Cuántos miembros de la asociación deben ser cambiados para que ya no siga siendo la misma? Todas estas preguntas carecen de sentido, porque el modo como empleemos esas palabras es una cuestión convencional. Con la identidad de la persona ocurre lo mismo. Existen estados de conciencia, pero no alguien que porte esos estados. Estas tesis constituyen la consecuencia lógica del presupuesto empirista de que sólo es real aquello que se nos da en la experiencia sensible. En la experiencia se nos ofrecen impresiones sensibles y estados de conciencia, pero no objetos de los que provengan esas impresiones y tampoco un sustrato

portador de estados. Por tanto, no existe algo así como objetos, sustancias o personas.

La filosofía de Kant ha detenido el desarrollo de la disolución del concepto de persona iniciado por el empirismo. Kant ha dejado claro que no podemos pensar el concepto de persona sin pensar al mismo tiempo un sujeto que piensa. Y ha expresado la inevitable convicción que todos tenemos respecto a la inconmensurabilidad de la persona en relación al resto de lo que aparece en el mundo. Kant ha manifestado esto de un modo muy preciso, al decir que las cosas pueden tener un valor, pero todo valor tiene su precio. Los hombres, en cambio, no tienen valor, sino dignidad. Y bajo este concepto entiende él aquello que de ninguna manera puede tener un precio, porque es sujeto de todo valor y, precisamente por esto, no puede ser objeto de un valor.

El nuevo ataque contra el concepto de persona proviene de la tradición empirista anglosajona. Se podría designar a Singer como la consecuencia extrema de la escuela de Locke, aunque no es un pensador muy profundo y fundamental. Más fundamentales que sus reflexiones son las de otro filósofo inglés, que, si Singer puede ser designado como epígono de Locke, éste lo sería de Hume: D. Parfit, con su libro *Reasons und Persons,* publicado en Oxford en 1984. Parfit no intenta separar el concepto de persona del de hombre, sino reducirlo al absurdo, para lo cual toma multitud de ejemplos del mundo de la ciencia ficción. Así, propone imaginar que alguien se hace transportar a otro planeta, por medio de una copia exacta de su organismo y su cerebro, realizada por un ordenador. Esa copia es transportada por radio a otro

planeta y allí se reconstruye, a partir de ese material, el mismo hombre con los mismos contenidos de conciencia, recuerdos, etc. Si ahora suponemos que el primer hombre al mismo tiempo es aniquilado, entonces podríamos decir, según Parfit, que ese hombre continúa existiendo allí, puesto que es idéntico al primero en lo que respecta a la conciencia. ¿Y qué ocurre si el primer hombre no es destruido? Entonces tendríamos dos hombres y no se podría seguir hablando correctamente de una persona. Ejemplos de este tipo sirven a Parfit para mostrar que el concepto de identidad personal es tan vago y convencional como el de la identidad de una asociación deportiva.

Pero tampoco en lo que se refiere a la identidad física se puede determinar el concepto de persona, en opinión de Parfit. Imaginemos que un hombre tiene ante la vista un horrible tormento y al mismo tiempo se le promete que en primer lugar todos sus recuerdos van a ser destruidos mediante una intervención en su cerebro y se le va a colocar en un estado en el que se va a tener por Napoleón y que asimismo, va a mostrar determinadas propiedades características de él. ¿Seguiríamos teniendo miedo al tormento en una situación así? Yo no soy quien va a soportar esos sufrimientos, pero ¿no lo soy realmente? También aquí se propone Parfit como fin disolver el pensamiento de la identidad personal, mediante la desaparición de todos los criterios claros para poder hablar de algo así como un Yo o no-Yo. Lo que él hace es hablar en favor de una concepción budista del mundo en la que la individualidad se reduce a apariencia. Lo que realmente existe son estados de conciencia y recuerdos heredados. Esos recuerdos no fundan una identidad sino

algo así como una herencia. Un hombre que despierta después de haber dormido, no es el mismo que se duerme. Él ha heredado de aquél sólo determinados recuerdos. Resulta interesante que Parfit cree poder derivar de ese pensamiento obligaciones del hombre respecto a sí mismo, que en el pensamiento tradicional realmente sólo se podían deducir de unos del hombre consigo mismo ante Dios. En una ética atea aparece tal responsabilidad como algo imposible. Puedo hacer conmigo mismo lo que quiera, sólo con los otros no me está permitido. Parfit concluye: el hombre que yo seré dentro de cinco años no es en realidad otra cosa que alguien que viene detrás de mí. Por eso tengo hacia él, es decir, por ejemplo, hacia su salud, la misma responsabilidad que hacia mis hijos o sobrinos.

Se ve cómo la estrategia de Parfit supera a la de Singer. Pero realmente es más consecuente que la postura de éste. Tampoco Parfit conoce un alguien, un portador de los estados de conciencia, algo que aparece en el rostro de un hombre. Por eso tampoco conoce un Tú continuo. Yo no sé qué es lo que entiende por amor entre los hombres, pues toda relación profunda entre hombres que expresamos con palabras como amistad, amor, fidelidad, presupone la continuidad de un Tú. Es altamente significativo el hecho de que Locke, Hume, Singer y Parfit ponen totalmente entre paréntesis la relación Yo-Tú entre personas como el verdadero lugar del descubrimiento de la persona. Ellos hablan siempre de persona solo en primera o tercera persona.

Pero la personalidad no es de ninguna manera un estado de cosas cualitativo, descriptible por medio de

determinados predicados, sino que determinados estados de cosas descriptibles cualitativamente constituyen para nosotros signos por los que las personas se dan a conocer. Puesto que Singer no conoce un *alguien* así, que se da a conocer o se esconde, tampoco puede desempeñar para él ningún papel el concepto de una conciencia o autoconciencia potencial. Nuestro concepto de lo potencial, nuestro concepto del poder, de la disposición, presupone siempre un alguien que puede algo, sin que lo haga en ese momento. Las personas son sujetos de poder, de capacidad. No tiene por tanto ningún sentido, hablar de personas en potencia. Las personas no son nunca en potencia, son siempre algo real. La personalidad tampoco se desarrolla, sino que es aquello que dota a un determinado desarrollo humano de su carácter específico. Por eso se dice: “Yo nací en tal fecha” y no “En tal fecha nació un ser a partir del cual poco a poco surgí yo”. No utilizamos la palabra Yo para señalar un Yo. No existe de ningún modo algo así como un Yo. Eso es un invento de Descartes. “Yo” es un pronombre personal con el que señalamos al hombre que somos nosotros mismos. Denominamos personas a los seres que normalmente pueden referirse a sí mismos. Pero los nombramos también personas si no se refieren actualmente a sí mismos o no pueden hacerlo.

La palabra «poder» tiene muchos significados. Tiene sentido decir: “Puedo tocar el piano”. Pero cuando se me exige que toque y no hay ningún piano allí, entonces contestaré: “No hay ningún piano aquí, por tanto, no puedo tocar”. Y estaría injustificada la respuesta: “Pero has dicho que puedes tocar”. El poder tocar el piano es

una realidad también cuando a falta de piano no se puede realizar. Persona no significa aquello que un hombre puede llegar a ser, sino aquél hombre que puede llegar a ser algo.

En realidad, aquellos que quieren separar los conceptos de persona y hombre, no han pensado las consecuencias hasta el final. Si solo son personas aquellos seres que de hecho disponen actualmente de las propiedades de conciencia del Yo y racionalidad, entonces está permitido matar a alguien que duerme, impidiéndole que despierte. Pues mientras duerme, no es, aparentemente, una persona. La obligación de respetar su vida puede por ello ser deducida de nuestro deseo de poder dormir sin miedo a no volver a despertar nunca. O de una obligación respecto a los otros hombres que sufrirían una pérdida mediante el asesinato de uno que duerme. Así ocurre también, según Singer, cuando se mata a un niño de un año, lo cual estaría prohibido sólo en caso de que los padres fueran despojados de un hijo que quisieran conservar. Mediante el asesinato de un niño de un año es lesionado, en todo caso, un derecho de los padres, no del hijo. Por lo demás, el miedo a ser matado durante el sueño es, para Parfit, algo irracional de lo que habría que desprenderse, pues es imposible que quien despierta del sueño sea el mismo que se ha dormido, puesto que entretanto se ha disuelto la persona.

Si la opinión de Singers está justificada, los demás hombres llegarían realmente a ser personas sólo por medio de sistemáticas ilusiones. Los hombres no llegan a ser racionales y autoconscientes hasta que la madre habla con ellos. Ese hablar no es un condicionamiento

de un organismo sino más bien un volverse a un ser que desde un principio es tratado como persona. La madre habla al hijo como si el niño entendiera. Solo así aprende éste a entender. Solo en cuanto que lo tratamos como persona, desarrolla las propiedades mediante las cuales puede ser reconocida la personalidad del hombre. Tenemos que presuponerla siempre, o de lo contrario, no le damos ninguna oportunidad de mostrarse.

Por lo demás, la definición de persona a partir de la racionalidad es falsa. La racionalidad es algo derivado. Todavía más fundamental que la racionalidad es aquello que en la filosofía se denomina intencionalidad en general. Con esta palabra denominamos actos y actitudes que no son descriptibles como estados de un ser que se pueden observar, sino el estar orientado hacia estados de cosas que solo podemos percibir en la medida en que miramos en la misma dirección. Si alguien dice: "La suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos", entonces no hay ningún estado de ese hombre que yo pudiera contemplar para entender dicha frase. Entiendo la frase solo si miro a aquello que la frase significa, si pienso, por tanto, en la suma de los ángulos de un triángulo y no en aquél que dice la frase.

Algo semejante ocurre con los deseos, aspiraciones y acciones humanas. Una acción se diferencia de cualquier otro acontecimiento de la naturaleza en la medida en que es intencional, es decir, en cuanto que mediante ella se quiere algo. Y la entiendo como acción sólo cuando entiendo esa intención. Consideramos como racionales solo aquellas acciones en las que entendemos tanto la intención como la visión del mundo que tiene quien

actúa. Puede ocurrir que un hombre gesticule en el aire para conseguir desviar al planeta Marte de su órbita. Esa gesticulación no es racional, pero sí intencional y por lo tanto, personal. Los hombres pueden caer totalmente fuera del campo de lo que se nos presenta como inteligible y comprensible y, al mismo tiempo, ser seres que actúan intencionalmente. Como Max Scheler ciertamente ha mostrado, aquellos no son sujetos capaces de atribución, es decir, no podemos atribuirles acciones que nosotros observamos, porque para ellos las acciones significan algo muy distinto que para nosotros. Pero esto no quiere decir que no sean responsables, más aún, moralmente responsables. Pueden ser capaces tanto de una acción buena como de una mala, sin que nadie desde fuera pueda juzgar de qué tipo es esa acción.

Una enfermedad del espíritu no destruye la persona. Por lo que se refiere a hombres muy débiles, que claramente no son capaces de expresiones de una vida personal, tampoco tenemos ningún motivo para no considerarlos como personas y tratarlos como tales. Ellos no son, de ninguna manera, seres de otro tipo. Los podemos describir como defectuosos, como enfermos. Esto quiere decir que no están asentados en un nicho ecológico propio que una naturaleza no personal les proporcionara. No poseen, como los seres vivos no humanos, instintos que les proporcionarían una orientación segura en el mundo en lugar de la razón. Simplemente, les falta algo. Su naturaleza es defectuosa y si pudiéramos, intentaríamos curarlos, porque partimos de que tienen una naturaleza humana. Ellos están necesitados de nuestra ayuda. Nuestra propia dignidad como personas no se hará más

clara por otra cosa que por la ayuda que prestemos a esos seres, aunque no haya en ellos nada que despierte nuestra simpatía. Experimentar el enriquecimiento que obtenemos mediante ello, es ya un signo de una madurez de la persona cuyo desarrollo es impedido por ideas como las de Singer.

Daré como contraprueba, por así decirlo, un ejemplo ficticio, un caso en el que de una manera apropiada y justificada podríamos no considerar como persona humana a un ser traído al mundo por hombres. Esto ocurriría, tal como yo lo veo, si un ser así no mostrara ningún signo de racionalidad e intencionalidad, si no fuera capaz de ningún tipo de expresión y comunicación simbólica, pero en lo demás diera una impresión de completa salud, pudiera orientarse en el mundo de una manera autónoma sin ayuda de nadie, dotado claramente de un sistema de instintos que no poseen los hombres normales. Un ser así sería de hecho un animal. No estaría caracterizado por la inespecialización y la apertura de instintos que definen a los hombres. Su salud sería justamente el motivo para no considerarlo como persona. Pero en la medida en que estamos obligados a considerar de una manera necesaria como enfermedad, como defecto de la naturaleza, la ausencia de los rasgos característicos de una persona, en esa medida tenemos que partir de que esa naturaleza enferma esconde un misterio en sí misma, que denominamos persona y que exige respeto por nuestra parte. Igualmente acompaña a nuestra percepción de niños pequeños el ver en ellos en potencia la capacidad de expresión que ganarán en un futuro y en base a la cual los consideramos ya como personas.

El zoólogo Portmann ha señalado que los hombres, en el primer año de vida, por tanto, exactamente en el tiempo en el que Singer considera a los niños como salvajes, son seres cuyos análogos en el reino animal se encuentran todavía en el seno materno. El se refiere al embarazo extrauterino. El mundo social, las personas que rodean al niño constituyen alrededor de él una, por así decirlo, piel cultural y esto trae como consecuencia que el niño adopte ya de antemano aquella segunda naturaleza que está mediada simbólica y culturalmente y por medio del lenguaje.

Quisiera hacer a modo de conclusión una observación sobre el actual debate acerca de la llamada vida indigna. Los autores que han sacado otra vez a la luz esa expresión, protestan duramente cuando se les pone en relación con los nacionalsocialistas. Los nazis -así argumenta por ejemplo Hoerster-, juzgaron el valor de una vida según una medida externa para cada uno de los hombres, es decir, según su utilidad para la sociedad. Los nuevos defensores de la eutanasia, en cambio, se preguntaron exclusivamente por el valor que una vida tenía para el propio hombre que la vive. No habría, según Hoerster, ningún paso que condujera de una visión a la otra. Pero esto es desgraciadamente totalmente falso.

Josef Goebbels, el ministro de propaganda nazi, preparó cuidadosamente la eutanasia llevada a cabo por los nazis, con la ayuda de una película que llevaba el título: *Yo acuso.* En esta película aparece una mujer gravemente enferma que suplica a su marido que la mate. El hombre accede a esta petición, por lo cual será posteriormente juzgado ante un tribunal. La película debía provocar

los sentimientos del público en contra del abogado y el juez y despertar comprensión por esa muerte causada a petición de la propia interesada. Goebbels partía de que, una vez que se hubiera hecho desaparecer el tabú, sería más fácil llevar a cabo otras muertes de personas con una enfermedad física o psíquica incurable.

En la gran novela del escritor americano W. Percy, muerto hace ya tiempo, *Síndrome de muerte (Das Thanatos-Syndrom)* se dice de un anciano sabio sacerdote en USA que aparta de su destino a los candidatos a la eutanasia y los toma bajo su protección, en relación a la teoría alemana de las vidas indignas: "la falta de fortaleza (la blandura del corazón) conduce a la cámara de gas". Se empieza con argumentos sentimentales y se termina con la brutal eliminación de todos aquellos sobre los que uno se permite juzgar que su vida no es digna de ser vivida. Y por lo demás hay de hecho una fluida frontera entre la muerte en bien de la sociedad y la muerte en función del bienestar del propio enfermo. Si una vez se da libremente muerte a petición del enfermo, entonces se puede prever que se espera de los hombres enfermos y ancianos que expresen el deseo de ser matados. Si un enfermo crónico ve que constituye una carga para los que le rodean y sabe que puede liberarles de esa carga si desea la muerte y si sabe además que se considera como algo aceptable expresar un deseo así, entonces el continuar viviendo resultará para él personalmente algo insoportable y expresará finalmente el deseo de ser liberado de un horrible sufrimiento. Pero el dolor está causado porque aparece como algo de lo que él es culpable, porque los otros deben emplear tiempo, fuerzas

y dinero para cuidarle. Sólo es inocente si la expresión de tal deseo o incluso su cumplimiento, está fuera de toda discusión.

He dicho, al hablar de J. Locke, que no podemos entender la persona como una consecuencia de los estados actuales de conciencia de un hombre. La persona es el hombre mismo, no un estado determinado de un hombre. Pero si esto es así, entonces no hay tampoco ningún estado del hombre que pudiera justificar negarle su existencia terrena.

Vivimos en una sociedad hedonista. Esta sociedad es en potencia terrorista. Hay en ella algo así como una obligación de ser feliz, una obligación de *keep smiling.* La visión del dolor, el sufrimiento, la enfermedad, la deformidad y la muerte aparece como algo insoportable. Hay una clara disposición a emplear todos los medios posibles para hacer más fácil la vida del hombre, pero solo en la medida en que uno se deja ayudar en este aspecto, tiene derecho a estar ahí. Se puede ayudar a un hombre solo si se le puede ayudar completamente. No está permitido dar un trabajo a alguien que no lo tiene, por tanto tiempo y dinero, como se le puede pagar. Si no se puede cumplir con las medidas standard, entonces no se puede ayudar de ninguna manera. Esto, lo que se refiere al derecho laboral, puede tener un fundamento determinado en nuestra sociedad. Pero cuando se refiere a la existencia de la persona, se manifestará claramente la dimensión terrorista que de un modo potencial se encuentra en ese modo de pensar. El dolor no debe existir. Esta es la máxima más alta. Por tanto, si no se le puede

ayudar, podrá desaparecer el dolor en la medida en que se haga desaparecer al que sufre.

Pero la inconmensurabilidad de la persona, el hecho de que ella tiene una dignidad y no un valor, significa que el valor de su vida no puede ser medido según ninguna escala de valores. Peter Singer quiere hacer que se mate a los niños que, por padecer determinadas enfermedades, sólo pueden esperar una vida totalmente llena de sufrimientos. Fue estremecedor, cuando al enfrentarse Singer en la televisión suiza con hombres que sufrían aquellas mismas enfermedades y malformaciones que él había nombrado, afirmaron contra él: "Si fuera por usted, no estaríamos aquí sentados". Uno de ellos dijo a Singer: "Sí, yo sufro y he sufrido, pero no se puede imaginar la infinita felicidad que puede suponer la existencia para un ser que sufre". Naturalmente, un argumento de este tipo no tiene validez en un mundo aséptico e higiénico, como es el del hedonismo.

Como conclusión, debo mencionar todavía otro punto de vista que no puede permanecer sin que se haga referencia a él. La apelación a la eutanasia se podía prever desde hace tiempo. Yo mismo escribí hace quince años en un artículo, que esa apelación vendría de un modo inevitable y ciertamente, como consecuencia de una práctica indigna del hombre de prolongar la vida de un modo violento. Las posibilidades de la medicina de alargar la vida se han extendido de un modo tan poderoso, que la regla anteriormente dotada de significación, de hacer siempre todo lo posible para mantener a un hombre en vida, carece ya de sentido. La medicina está o bien para mantener a un organismo en vida de un modo artificial,

que asumirá después otra vez sus funciones vitales, o bien para apoyar al organismo que todavía tiene en él una tendencia a la vida, precisamente para proteger esa tendencia. Mientras tanto, pueden sin embargo los medios técnicos sustituir la tendencia natural del organismo a la vida y mantener fácilmente al hombre de un modo artificial en ella. Con ello, cada vez se engaña a más hombres respecto a su muerte natural. Una muerte digna, la *bendición de lo temporal,* como se decía antes, el despedirse e irse de una manera consciente, ya no tiene lugar. Se alarga la vida con medios eficaces, hasta que el fin sea sólo un «ir muriendo» *(Verenden).*

La característica común a esa praxis y la práctica de la ayuda activa a morir, se encuentra en el hecho de que con el hombre debe ocurrir siempre algo: o se le obliga a vivir o se le obliga a morir. Se debe aprender y realizar de nuevo una nueva práctica en la que se deje morir de una manera digna del hombre, en vista de las nuevas posibilidades técnicas. El médico debe mantener claramente su papel al servicio de la vida y no puede situarse como señor de la vida y de la muerte. Las consecuencias prácticas de esta exigencia quedan fuera del tema de este artículo. Pero la exigencia misma es una consecuencia necesaria del hecho de que todos los hombres son personas.

Fuente: http://www.almudi.org/app/asp/articulos/articulos.asp?n=162.

El personalismo en la filosofía contemporánea

Rafael Acosta Sanabria

Introducción

La finalidad de este escrito es analizar el papel que tiene el personalismo en la filosofía contemporánea.[64] Mucho se ha discutido sobre si el personalismo es una corriente filosófica o más bien un movimiento cultural de cierta envergadura.[65] Teniendo en cuenta el desarrollo actual del personalismo, no dudamos en afirmar que representa una nueva filosofía; a lo largo de este escrito iremos mostrando que esta afirmación tiene un fundamento real.

---

64 El término «personalismo», difundido por Charles Renouvier a partir de 1903 (*Le personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*), fue utilizado por primera vez por P. Janet en su obra *Historie de la philosophie. Les problèmes et les écoles*. Algunos autores (Barrio Gutiérrez, por ejemplo) incluyen dentro del personalismo a diversos autores norteamericanos: Borden Parker Borne, George Holmes Howison y Edgar Sheffield Brightman; nosotros, siguiendo la opinión de Abbagnano (1997) consideramos que el llamado personalismo norteamericano no es más que un espiritualismo relacionado con las doctrinas de Leibniz y Lotz; por esta razón no hacemos alusión a este grupo de autores.

65 Cf. Burgos, ¿Es posible definir el personalismo?, 1997.

Para comenzar, nos parece oportuno acudir a tres de los más connotados representantes del personalismo francés (Jacques Maritain, Emmanuel Mounier y Jean Lacroix) para conocer cómo es considerado el personalismo en boca de sus iniciadores.

Jacques Maritain, en su libro *La persona y el bien común*,[66] afirma que el personalismo no debe considerarse una escuela o una doctrina: "trátase más bien de un fenómeno de reacción contra las corrientes opuestas, y es un fenómeno inevitable muy complejo". Para este autor, "No es que exista una doctrina personalista, sino más bien aspiraciones personalistas que con harta frecuencia nada tienen de común sino el nombre o la palabra persona, y aun algunas de ellas están desviadas en mayor o menor grado hacia uno de los contrarios errores entre los cuales se situaron en principio".

Hay personalismos de tendencia nietzschiana, así como personalismos de tinte proudhoniano; personalismos que se inclinan a la dictadura, y otros que tienden a la anarquía". Maritain aboga por un personalismo basado en la doctrina de Tomás de Aquino, que se fundamenta sobre la dignidad de la persona humana y que se diferencia de aquellas doctrinas que establecen la primacía del individuo o del bien privado. Hay que notar, sin embargo, como establece Burgos,[67] que Maritain se expresa de esa manera porque no es un personalista neto, porque fue más bien un precursor que introdujo temas y nociones

66 Cf., p. 11.
67 Cf. *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, 2000, p. 158.

personalistas, pero permaneció en el tomismo como estructura filosófica de fondo.

Jean Lacroix, en su obra *Le personnalisme comme anti-idéologie*,[68] afirma que el personalismo no es una propia y auténtica filosofía como desean sus principales representantes, ni un tipo de ideología como establecen sus críticos, sino una "anti-ideología", es decir, un fenómeno de reacción frente al individualismo y el totalitarismo del siglo XX. Sin embargo, como señala Burgos,[69] el personalismo, efectivamente, "es un fenómeno de reacción. Surgió para responder a una crisis y, en concreto, para intentar mediar entre las presiones del comunismo y del capitalismo. Ahora bien eso no quiere decir que no pueda llegar a constituir una corriente filosófica. Esa reacción intelectual contenía en sí un núcleo propositivo lo suficientemente fuerte y definido como para dar lugar a una auténtica filosofía".

El principal representante de esta corriente, Emmanuel Mounier, sostiene[70] que "el personalismo es una filosofía, no solamente una actitud. Es una filosofía, no un sistema". Que no sea un sistema no significa que no determine estructuras. Teniendo en cuenta la afirmación central del personalismo, la existencia de personas libres y creadoras, esta corriente "introduce en el corazón de esas estructuras un principio de imprevisibilidad que disloca toda voluntad de sistematización definitiva". Mounier entiende por «un sistema» "una filosofía que trate de comprender todos los eventos, incluidas las acciones

---

68 1972.
69 Burgos, J. M. Ob. Cit., p. 157.
70 Cf. *El personalismo*, 1965, pp. 5-6.

humanas, como implicaciones necesarias de ciertos primeros principios, o como efectos necesarios de unas causas últimas". Por tanto, "decir que el personalismo no es un sistema no es lo mismo que decir que no es una filosofía y que no pueda ser expresado en términos de ideas, o que es sencillamente una actitud del espíritu".[71] Mounier, en vez de hablar del personalismo, prefiere usar la palabra en plural (personalismos), porque de ese modo se respeta las diversas modalidades en las que se manifiesta (cristiano, agnóstico, etc.), ya que los diversos personalismos difieren hasta en sus estructuras íntimas. Sin embargo, existen planteamientos comunes (esferas de pensamiento, afirmaciones fundamentales, conductas prácticas individuales o colectivas) que justifican usar el nombre de personalismo en colectivo.

Como podemos apreciar, no todos coinciden a la hora de definir el personalismo como filosofía. Sin embargo, para clarificar nuestra postura, señalamos algunos puntos que consideramos importantes para entender el personalismo.[72] Antes que nada, es necesario establecer que el personalismo es una corriente que tiene un horizonte histórico y geográfico muy amplio; no puede reducirse al ámbito del personalismo francés porque existen variados personalismos desarrollados en otras áreas geográficas: Polonia, Italia, Alemania y España, principalmente. Por otra parte, como enseña el mismo autor, es imprescindible distinguir dos cosas: 1º) que una filosofía valore a la persona y 2º) que una filosofía se estructure en torno a la noción de persona. En el primer

71 Copleston, F. *Historia de la Filosofía: de Maine de Biran a Sartre*, 2000, p. 301.
72 Burgos, J. M. Ob. Cit., p. 261.

caso se puede incluir todas las filosofías de inspiración cristiana que valoran a la persona humana redimida por Cristo. Sin embargo, esto no significa que esas filosofías estructuren su tesis en torno a la categoría de persona como punto central de referencia, porque acuden también a otras categorías. Es el caso, por ejemplo, de Tomás de Aquino, que aunque asume el concepto de persona como subsistencia individual de naturaleza racional, no utiliza esta categoría como eje central de su filosofía.

Copleston,[73] al estudiar el personalismo, explica que las ideas personalistas están incluidas también en pensadores que forman parte de otras corrientes filosóficas, como son la filosofía del espíritu, la fenomenología, el existencialismo y el tomismo, principalmente. Sin embargo, del análisis especulativo del personalismo se puede descubrir la existencia de un entramado conceptual relativamente claro, preciso y fuerte.

Nosotros consideramos que el personalismo es una filosofía que se caracteriza por colocar el concepto de persona como elemento central de su reflexión, es decir, que esa noción determina toda la estructura de la filosofía, especialmente en referencia con la consideración sobre el ser humano; el personalismo, "no sólo da importancia a la persona en su reflexión, sino que se construye técnicamente alrededor de este concepto. La persona no constituye simplemente una realidad relevante, sino el elemento de experiencia y la noción de la que depende y alrededor de la cual se construye el andamiaje conceptual de este tipo particular de filosofía".[74] El personalismo, en

73 Ob. Cit.
74 Burgos, J. M. Ob. Cit.

definitiva, busca dar a la persona el lugar central que le corresponde, la primacía de la persona sobre cualquier otra realidad a excepción de Dios. [75]

Como hemos indicado antes, el personalismo es una filosofía que procede de variadas fuentes, que surge en un momento histórico determinado, el siglo XX, como reacción ante ciertas doctrinas que negaban de algún modo la dignidad del ser humano. El personalismo reconoce al ser humano con un valor especial, una dignidad singular y un papel relevante en variados ámbitos: en lo social, en lo político, en lo económico, en lo histórico, etc.

El personalismo se presenta opuesto al impersonalismo, es decir, a toda doctrina que pretenda "derivar los seres de la realización de las ideas abstractas y que no descubra en el sujeto su carácter relacional. Asimismo se presenta en oposición a toda filosofía de la cosa, y al individualismo, ya que sostiene el valor superior de la persona frente al individuo, la cosa o lo impersonal".[76]

Díaz,[77] al describir el personalismo comunitario, cuyo principal representante es Emmanuel Mounier, afirma que una filosofía personalista es aquella que: 1º) estima a la persona como ser máximamente valioso en sí mismo y estructura su reflexión en torno a la persona en todos los ámbitos, considerando a la persona como clave y que da significado a la realidad. El personalismo

75 Cf. Repetto Talavera, *El personalismo como superación de las antinomias actuales*, 1976, p. 305. Domínguez Prieto (2009, 97) al hablar del personalismo comunitario (especialmente de Mounier) afirma que es "una propuesta filosófica, pluriforme en sus propuestas pero con elementos comunes bien delimitados, articulada siempre en torno a la categoría de «persona»".

76 Repetto Talavera, Ob. Cit. P. 306.

77 Díaz, C. ¿Qué es el personalismo comunitario?, 2002, pp. 43-47.

considera a la persona de modo integral, como un todo compuesto de diversas dimensiones: corporal, afectiva, volitiva, intelectiva, subsistente, relacional y abierto a quien es su fundamento. A partir de allí, desarrolla una ética, una política, una metafísica, una economía, una teoría de la historia, etc. 2º) Teniendo como punto de referencia lo anterior, el personalismo propone una praxis transformadora de la realidad para hacer posible el desarrollo de una sociedad de personas y la realización plena de cada ser humano. 3º) Todo ello implica y reclama un modo de vida en el cual la persona sea el valor supremo, teniendo como fundamento el *ordo amoris* que dimana del ser personal y que exige un compromiso para actuar libremente en los distintos ámbitos humanos.

Contexto, precursores y principales autores

Para entender mejor la afirmación anterior, vamos a describir el contexto (intelectual, político, social, cultural e histórico) en el que nace esta filosofía. El personalismo se desarrolla para dar respuesta a la compleja situación cultural, política y social en la primera mitad del siglo XX. Ante el predominio de las dos corrientes de pensamiento más influyentes, el individualismo y el colectivismo, el personalismo ofreció una tercera alternativa, en la que la persona humana jugaría el papel primordial.

Para comprender mejor el origen de esta nueva filosofía, analicemos a continuación, la postura del personalismo frente a aquellas doctrinas que influyeron de un modo considerable en el mundo occidental, especialmente en los siglos XIX y XX.

El personalismo reacciona frente a la antinomia individualismo-colectivismo, aclarando que ninguna de las dos posturas abarca la integridad de la persona, procurando salvar el diálogo entre el individuo y la comunidad.[78] Según los autores personalistas, el individualismo termina por encerrar al hombre en sí mismo, desvinculado de los otros; esta actitud lleva a la soledad, al vacío, a perder el sentido de pertenencia a la comunidad; en definitiva, el individualismo reniega el carácter relacional del ser humano. La idea central del individualismo, en palabras de Messmer,[79] es "la libertad y no el complemento recíproco y la cooperación de todos. Por esta razón, se inclina a reducir la naturaleza de la sociedad al «contrato social» y a acentuar en todas las formas sociales lo que es producto de la voluntad, es decir, a contemplarlas sin relación alguna con los fines existenciales y con los valores humanos esenciales fundados en ellos".

El colectivismo, por otro lado, nace como resultado de una búsqueda de seguridad y refugio para evitar la angustia de la soledad; el ser humano, aunque parezca paradójico, se irresponsabiliza en el colectivo; "el hombre en la sociedad colectivista no es una existencia, sino un mero producto, una realidad cuantitativa, más o menos prescindible".[80] Aunque los autores personalistas reconocen diversos tipos de colectivismo, sin embargo, señalan que todos ellos se caracterizan por silenciar lo singular y único, desvalorizando el auténtico sentido del "nosotros". Como indica Messmer, citado anteriormente,

78 Repetto Talavera, Ob. Cit. P. 314.
79 Citado por Repetto Talavera, Ibid, p. 315.
80 Repetto Talavera, Ob. Cit. P. 316.

en todo colectivismo el ser humano y sus fines existenciales no son decisivos para el proceso social; el hombre se encuentra al servicio de ese proceso social de un modo pleno; sólo puede reclamar una cierta autonomía y libertad en aquello que la sociedad establezca.

El personalismo reacciona con decisión planteando que toda persona tiene una significación tal, que no puede ser sustituida en el puesto que le corresponde en este universo de personas.[81] Para el personalismo es erróneo oponer la persona al individuo o a lo colectivo; más bien enseña que son dos dimensiones de la persona humana perfectamente unidas e inseparables. “Al establecer al hombre en las perspectivas abiertas de la persona supera tanto el centrar al individuo sobre sí mismo, como el someterle al todo masificador”.[82] Así, pues, no cabe plantear el individualismo y el colectivismo como alternativas excluyentes; el ser humano es persona porque es individual y social al mismo tiempo. En definitiva, el personalismo no es contrario al individualismo ni al colectivismo, sino que intenta superar ambas posturas aparentemente contrarias, en la medida en que postula el carácter bipolar del ser humano: sus dimensiones individual y social. Esta postura llevará a los autores personalistas a considerar a la sociedad como sociedad de personas, en la que los otros no la limitan sino que la hacen desarrollarse para así alcanzar su plenitud humana.[83]

Los logros obtenidos por la ciencia en los siglos XIX y XX han sido abundantes, especialmente en áreas como la

81 Mounier, E. *El personalismo*.
82 Repetto Talavera, Ob. Cit. P. 318.
83 Maritain, J. *La persona y el bien común*, p. 53.

física, la medicina, la biología, etc. que han llevado a valorar de un modo quizá exagerado el método experimental referido al conocimiento científico. La ciencia experimental se desarrolló como un modo de saber seguro y preciso, con repercusiones prácticas importantes: descubrimiento de la electricidad, el teléfono, los avances en la locomoción (automóviles, aviones, etc.), etc., frente a las dudas y constantes disputas que presentaban las ciencias humanas en los temas más importantes referidos al ser humano. Por influencia del empirismo, que reduce al ser humano a su materialidad y a su capacidad recipiente, y del positivismo, que afirma que el saber ha de limitarse a registrar y ordenar los hechos verificables por medio de la experiencia sensible, sin que sea posible en ningún caso trascender el plano por ella determinado, se consideraba que las dimensiones verdaderamente reales y decisivas de la realidad y, por tanto, del hombre, eran las físicas y materiales; es decir, las dimensiones que pueden ser conocidas y controladas mediante el método científico.

Esto llevó a que se desarrollara, de un modo especialmente intenso, la creencia de que aquellos aspectos que no pueden ser objeto de experimentación directa y sensible, no son reales sino aparentes, producto de una mera abstracción o imaginación. De este modo los saberes que adquirieron mayor prestigio fueron los desarrollados a través de las ciencias exactas y las ciencias experimentales, dejando a un lado las ciencias filosóficas, en concreto los de la antropología filosófica y la metafísica.

Como consecuencia, fueron descuidadas, en la reflexión y en la búsqueda de soluciones de los problemas

humanos, las dimensiones trascendentales de la persona y, por tanto, de los valores superiores. El ser humano quedó reducido al ámbito sensible, material y las ciencias no experimentales pasaron a ocupar un lugar inferior en el árbol del conocimiento. Frente a ello, los autores personalistas reaccionaron concediéndole a la ciencia el puesto que le corresponde; es decir, negándole el carácter de exclusividad y señalando otros caminos para entender al hombre y a la mujer del siglo XX.

El personalismo representa, junto con el existencialismo, "una reacción frente a la abstracción del pensamiento occidental que le llevó a desentenderse de las condiciones concretas del ser personal".[84] Con Descartes, Malebranche, Leibniz, y Spinoza, en la reflexión sobre el ser personal, retomó fuerza el substancialismo griego. El racionalismo llevará a definir al ser humano como pensamiento, es decir, como sujeto de conocimiento, sin relación directa con otras realidades que no sean sus ideas claras y distintas, es decir, un sujeto carente de relaciones. Kant, con su doctrina idealista, cerró al sujeto en sí mismo, proclamando la autonomía de la voluntad como un absoluto. Y Hegel, con su idealismo extremo, sometió al sujeto humano al espíritu absoluto. Los individuos no son más que uno de los momentos o manifestaciones concretas que adopta el espíritu absoluto y, por eso, su entidad es débil y efímera.[85] El espíritu permanece, mientras que el individuo pasa: es el espíritu el que tiene valor; en cambio, el individuo existe para sólo para servir al espíritu.

---

84 Domínguez Prieto, X. *Nuevos caminos para el personalismo comunitario*, 2009.

85 Burgos, J. M. Ob. Cit., p. 21.

Frente a todo esto, el personalismo analiza la existencia humana de modo concreto, especialmente todo aquello que es objeto de la experiencia inmediata del ser humano: la libertad, la decisión, el compromiso, la responsabilidad, el proyecto de vida, la angustia, la soledad, la muerte… y centra la atención en las experiencias del encuentro interpersonal, en la experiencia comunitaria, en la vocación, y en el hecho de la encarnación corpórea. El personalismo rechaza los métodos filosóficos que procuran captar al ser humano mediante conceptos y abstracciones, porque éstos impiden captar la individualidad y la irrepetibilidad de cada persona. Sólo a partir de la descripción de las experiencias existenciales se podrá conocer al ser humano. Esto no significa, sin embargo, que el personalismo asuma el actualismo existencialista como doctrina filosófica, pues ésta niega que exista la identidad personal, y que exista alguna consistencia metafísica en la persona, reduciendo al ser humano a un mero fluir de actos. Además, el personalismo reacciona ante la falta de compromiso con la persona, cuando se elude cualquier forma de praxis.[86]

Tomando prestadas las palabras de Repetto Talavera,[87] con el planteamiento personalista "Se trata de dar a la persona su sentido más pleno, tanto en su concepto, como en su proceso de acción, y siempre en la doble vertiente de la mismidad y de la relacionalidad. Es preciso estimular el esfuerzo que el hombre ha de hacer para lograr una mayor interiorización de su ser; luchar por la singularidad de lo humano sin que se extinga ante la masificación. Se

86 Domínguez Prieto, X. *Nuevos caminos para el personalismo comunitario*, 2009.

87 Ob. Cit., p. 304.

exige la unión con la comunidad, su inserción en ella, pero una integración que sea auténticamente personalizante y no que erradique lo más esencial de la persona".

Con el desarrollo científico y técnico, los medios de producción adquirieron mayor eficacia y una influencia extraordinaria promoviendo lo que conocemos como la revolución industrial. Como todas las realidades humanas, este cambio produjo consecuencias positivas y negativas. En este contexto se desarrolló el capitalismo industrial con sus aciertos y sus errores. Entre las cosas negativas, que los personalistas criticaron y procuraron superar, se encontraban: el crecimiento de la clase burguesa dominadora y celosa de sus privilegios (la explotación y alienación humana en el lenguaje marxista); la reducción de las funciones del Estado en los asuntos económicos; la lucha por el poder económico y, como consecuencia directa, del poder político; el desconocimiento o desvalorización de los derechos de los trabajadores y empleados; el exceso de libertad económica; la competencia individualista; y el desinterés por la persona humana, entre otros.

La reacción de los personalistas fue clara. Mounier, por ejemplo, consideró que el capitalismo o liberalismo burgués se encontraba enraizado en una civilización burguesa e individualista; no negaba los aportes de esta doctrina, pero rechazaba la mentalidad cerrada y egoísta que se daba en la práctica, frente a las necesidades de la comunidad. Criticó también el primado de la economía sobre la persona: en el capitalismo, según Mounier, lo que predomina es el afán por aumentar la propia riqueza y el capital, aun a costa de los trabajadores, con el consiguiente trato inhumano que se les concedía. Frente

al liberalismo, aunque los autores personalistas coinciden con este movimiento al considerar la libertad como un valor central del individuo, critican los errores prácticos que llevaron a que la libertad de los más fuertes se impusiera sobre la libertad de los más débiles.

De todos es conocido que en el siglo XX se desarrollaron diversos movimientos que han sido catalogados como totalitarios: el nazismo (Alemania), el fascismo (Italia) y el comunismo (Unión Soviética, China, Corea del Norte, Vietnam, etc.).

Tanto el nazismo como el fascismo consideraban como valores supremos la nación y la raza. El individuo es considerado una simple pieza y su única función es servir y entregarse a la nación. Es decir, el individuo no es sino una entidad pasajera que debe ponerse al servicio de algo más importante para alcanzar su sentido y su justificación: el Estado, la raza, el espíritu del pueblo, etc. En el comunismo sucede algo parecido: el individuo tiene valor en la medida en que sirva al Partido y a los intereses de la revolución proletaria.

Los personalistas ante la presión del liberalismo y del marxismo especialmente, trataron de dar respuesta a los problemas planteados y no resueltos: "la sociedad necesitaba una teoría con una estructura interna tal que permitiese la elaboración de un proyecto social alternativo".[88] Había que superar el falso dilema entre liberalismo y marxismo. Los personalistas vieron en la noción de persona la clave para desarrollar la respuesta que la sociedad exigía. La persona, entendida como ser

88 Burgos, J. M. Ob. Cit., p. 25.

subsistente y autónomo, pero esencialmente social, se presenta como el punto de rompimiento de la cáscara creada por el liberalismo y el marxismo. Para los personalistas, no es el hombre quien está al servicio y a disposición plena de la sociedad, sino la sociedad quien debe ponerse al servicio de la persona, porque es ésta el valor principal y primero por encima de cualquier organización. Pero la persona no es una entidad aislada, egoísta, que debe pensar sólo en su propio beneficio, sino que es un ser social, un ser de relación, que se debe a la comunidad aunque ontológicamente esté por encima de ella. Esta postura se concretó particularmente en Jacques Maritain y en Emmanuel Mounier en el llamado «personalismo comunitario».

El personalismo tiene una tradición común tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Tiene también una propuesta concreta de actitudes y valores, aquellos que dimanan de la persona como ser máximamente valioso.[89]

Esta corriente filosófica tiene sus raíces en la tradición cristiana, de un modo particular, en la patrística de los primeros siglos y en los filósofos cristianos de la Edad Media; esos autores elaboraron el concepto teológico y metafísico de persona; además, el personalismo considera las reflexiones hechas por autores del renacimiento, del modernismo y de corrientes filosóficas contemporáneas, especialmente de la axiología, la fenomenología, el existencialismo, el neotomismo, la filosofía de la acción, etc..[90] De un modo particular, el personalismo se ha enriquecido con las reflexiones de variados autores

89 Domínguez Prieto X. Ob. Cit.
90 Domínguez Prieto X. Ob. Cit., p. 98.

del siglo XX: Emmanuel Mounier, Jean Lacroix, Nikolai Berdiáev, Charles Péguy, Jaques Maritain, Maurice Nédoncelle, Gabriel Marcel y Paul Ricoeur (Francia); Max Scheler, Edith Stein, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Dietrich Von Hildebrand, Romano Guardini, Paul-Louis Landsberg, Emil Brunner y Ferndinand Ebner (Alemania); Karol Wojtyla (Polonia), Xavier Zubiri, Julián Marías, Pedro Laín, José Luis Aranguren (España); Luigi Stefanini y Luigi Pareyson (Italia), y otros que no mencionamos para no alargar la lista en exceso.

Ideas centrales de la filosofía personalista

Como señala Domínguez Prieto,[91] "sería una osadía pretender establecer en unas pocas líneas puntos de convergencia de todos estos filósofos. Pero podemos ensayar una aproximación señalando que todos ellos consideran a la persona como ser máximamente valioso, digno, contrapuesto a la realidad de las cosas, llamada a plenitud y orientada en su acción por un horizonte de sentido, con capacidad para realizar su vida libremente y abierta a otras personas con las que puede establecer vínculos comunitarios. Desde la realidad personal, elaboran un pensamiento filosófico y establecen las bases para una cultura humanista".

El personalismo parte de una concepción del mundo como realidad externa al ser humano;[92] no es, por tanto, una construcción de la mente humana, ni se constituye por una serie de fenómenos inconexos a los que el ser

91 Ibid., p. 99.
92 Cf. Burgos, J. M. Ob. Cit., p. 170.

humano daría forma en su interior. El mundo tiene una consistencia propia; está estructurado por leyes internas y objetivas y en él encontramos realidades con diversos grados de perfección entre los que destaca la persona humana. A partir de allí, el personalismo centra su atención en el ser humano como persona, aunque esto no signifique que se desentienda de las otras realidades y del mundo natural. Como recuerda Maritain, citando a Tomás de Aquino, "La persona es lo más noble y lo más perfecto en toda la naturaleza". [93]

El ser humano posee una facultad espiritual (la inteligencia), que le permite acceder a la realidad de un modo tal que hace suyo el mundo sin dejar por eso de ser él mismo diferente del mundo. Los personalistas entienden que el conocimiento es objetivo en el sentido de que con él se llega a una realidad independientemente de quien la conoce, pero también admiten que hay una parte subjetiva de la realidad a la que se accede. El ser humano, sin embargo, no es capaz de conocer toda la realidad porque ésta le trasciende, es decir, existen aspectos que escapan a la mente humana debido a la limitación que ésta posee. Bajo esta perspectiva, el personalismo considera que el ser humano está abierto al misterio y a la trascendencia.[94]

Pero el ser humano no sólo es capaz de conocer la realidad, sino que también puede interactuar con esa realidad. Esto es posible porque, además de la inteligencia, la persona posee otra capacidad espiritual que es la libertad; mediante la inteligencia el hombre descubre el

93 La cita de Tomás de Aquino está tomada de la *Suma Teológica*, I, q. 29, a.3.

94 Burgos, J. M. Ob. Cit., P. 73.

mundo; mediante la libertad interacciona con él, actuando de un modo u otro, eligiendo entre diversas opciones e incluso modificando el mundo exterior. La libertad no se sitúa sólo en el nivel de las acciones, sino que se entiende como un principio constitutivo de la persona. La libertad hace a la persona dueña de sí, por lo que al modificar el mundo, se modifica a sí misma, se autodetermina y orienta su destino en un sentido entre muchos otros posibles. Además, por la libertad, la persona es capaz de proyectar su vida y orientar sus acciones, toda su existencia, a la consecución de esa proyecto que sólo ella conoce.[95]

El personalismo afirma que la persona humana no es un mero sucederse de vivencias sin un soporte ontológico, o un puro flujo de conciencia sin la presencia de una realidad que dé unidad y sentido a este proceso. Aunque la persona cambia a lo largo de su existencia (evoluciona), existe en ella algo que permanece invariable, que hace posible establecer la identidad y continuidad de las personas. Ese algo no es otra cosa que la sustancia, en el sentido de permanencia ante los cambios, el ser en sí y no en otro. Aunque algunos autores han criticado la noción de sustancia por considerar que privilegia los aspectos estáticos e impersonales de la realidad material frente a los personales y espirituales, sin embargo, otros han desarrollado este concepto bajo la nueva óptica personalista, como por ejemplo, Zubiri [96] que incorpora a la noción de sustancia otros conceptos más actuales en su teoría de la sustancialidad y la sustantividad.

95 Ibid., pp. 173-174.
96 Cf. *Sobre el hombre*.

El personalismo se opone radicalmente al materialismo y a la reducción del ser humano a un mero objeto material. También se opone a cualquier forma de idealismo que reduzca la materia (y el cuerpo humano) a una mera reflexión del espíritu o a una apariencia. Esto significa que el hombre no es un mero objeto material, ni tampoco es un espíritu puro; y, en consecuencia, tampoco puede pensarse que sea un agregado de dos sustancias o esté compuesto de dos series de experiencias: "El hombre, así como es espíritu, es también un cuerpo. Totalmente cuerpo y totalmente espíritu (…) El hombre es un ser natural; por su cuerpo, forma parte de la naturaleza, y allí donde él esté está también su cuerpo".[97]

La persona humana es esencialmente distinta de los animales y las cosas, inclusive en las dimensiones más similares, como son las físicas o sensibles. El ser humano tiene una naturaleza determinada y específica, un modo de ser y unas cualidades peculiares. Sin embargo, cuando los personalistas hablan de naturaleza evitan que pueda confundirse con el enfoque racionalista de la misma, es decir, como algo definido y concluido, esencial, inalterable; ellos entienden la naturaleza en otro sentido: como el núcleo genérico común a todos los hombres: "El hombre es un ser natural; por su cuerpo, forma parte de la naturaleza, y allí donde él esté está también su cuerpo". [98]

La existencia del hombre, por tanto, es una existencia corporeizada; el hombre pertenece a la naturaleza, en el sentido de que puede someterla y transformarla

97 Mounier, E., Ob. Cit., pp. 12-13.
98 Ibid., p. 13.

progresivamente, pero no simplemente mediante un proceso de explotación, sino que la naturaleza le brinda al hombre la oportunidad de realizar plenamente su propia vocación y, además, de humanizar o personalizar el mundo: “La relación de la persona con la naturaleza no es, pues, una relación de pura exterioridad, sino una dialéctica de intercambio y ascensión”.[99]

“El personalismo es, así, interpretable como una reafirmación que el hombre hace de sí mismo contra la tiranía de la naturaleza, representada ésta en el plano intelectual por el materialismo. Y se le puede también entender como una reafirmación que la persona hace de su propia libertad creativa contra cualquier totalitarismo que quiera reducir al ser humano a una mera célula en el organismo social o pretenda identificarle exclusivamente con su función económica”.[100]

Para el personalismo, la afectividad es esencial en la persona humana, tanto como la inteligencia y la libertad. Un hombre o una mujer sin sentimientos, sin afectividad, no son un hombre o una mujer reales. Pero las experiencias afectivas se sitúan a nivel espiritual, es decir, superan el orden sensible y se elevan al plano espiritual, al corazón humano. El tema del amor es considerado central en el planteamiento gnoseológico y lógico. Como consecuencia de su consideración global de la persona, el personalismo le da especial importancia a la realidad corporal (corporeidad) y a la sexualidad.

Como expresión práctica en el ámbito político y social, el personalismo considera que no es el hombre quien

99 Ibid., p. 17.
100 Copleston, F. Ob. Cit., p. 302.

está al servicio y a disposición plena de la sociedad, como afirman los diversos totalitarismos, sino que es la sociedad quien debe ponerse al servicio de la persona humana, porque es ésta su valor principal y primero, por encima de cualquier organización o institución. Esto no significa, sin embargo, que la persona sea una realidad egoísta que sólo busca su propio bienestar, como se expresa en el individualismo, sino que es un ser social, un ser de relación, que se debe a la comunidad, aun sabiendo que está por encima de ella desde un punto de vista ontológico.[101]

Para el personalismo el ser humano es un ser relacional, que en el encuentro con el otro (con Dios y con las demás personas) descubre su vocación y se constituye como tal. No es, por tanto, un ser clausurado, cerrado en sí mismo, en su propio pensamiento, sino que está llamado y exigido a abrirse y a comunicarse con los demás. La relación pasa a ser un elemento constitutivo del ser humano. Es más, el personalismo plantea que no es concebible el ser humano fuera de su relación comunitaria con otros. Esto significa que la persona humana está esencialmente orientada a la relación, sea interpersonal, familiar o social. La relación, por tanto es esencial para cada persona, no sólo cuando ya se ha constituido como un ser autónomo, sino desde su mismo nacimiento y a lo largo de todo su proceso formativo. A ello se añade que la persona humana está llamada al amor: "Esto significa que el conocimiento de un ser individual no es separable del acto de amor o de caridad por el cual ese ser es puesto en lo que lo

101 Cf. Maritain, J. Ob. Cit.

constituye como criatura única, o, si se quiere, como imagen de Dios".[102]

Teniendo en cuenta lo anterior, el personalismo afirmará que la persona humana es un sujeto social que solamente como miembro de una comunidad de personas descubre y desarrolla su vocación moral. Todo ser humano tiene una vocación en la vida y ésta se expresa en la respuesta que da a los valores conocidos; pero esta vocación presupone el mundo de las personas y de las relaciones interpersonales. Como consecuencia, la responsabilidad y el compromiso caracterizan de un modo particular al ser humano: El ser humano se afirma como persona en la medida en que asume la responsabilidad de lo que hace o de lo que dice ante sí mismo y ante el prójimo; esta conjunción es característica del compromiso personal que es el sello propio de la persona.[103]

Entre las diversas dimensiones del ser humano, sobresale su dimensión ética. El hombre se encuentra de modo inevitable ante la cuestión del bien y del mal, de la felicidad, de la conciencia y del compromiso moral que aparece cuando debe decidir a la hora de actuar.[104] Toda decisión humana afecta a la persona de manera global, porque al obrar bien se hace bueno, mientras que cuando obra mal se hace malo. Por encima del conocimiento están los valores morales y religiosos. Esto significa que las decisiones morales y la capacidad de amar dependen de la libertad y del corazón. Fruto de este planteamiento es el tratamiento que el personalismo da a temas como

---

102 Marcel, G. *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, 1954, p. 26.

103 Ibid., p. 24.

104 Burgos, J. M. Ob.Cit., p. 178.

el trabajo, la relación del ser humano con la naturaleza, la actividad creadora en el ámbito estético, la filosofía social y la filosofía política. De un modo particular, cabe destacar la característica principal que Marcel [105] señala a la persona humana: su disponibilidad. La disponibilidad es una aptitud que tiene la persona para darse a lo que se presenta y para comprometerse y transformar las circunstancias en ocasiones o en momentos para elaborar y realizar la propia vocación.

Otra de las dimensiones que pertenece a la persona es la religiosa. El personalismo afirma que el ser humano, por ser espiritual, es un ser esencialmente religioso.[106] La persona humana está llamada a fundamentar la realidad exterior y su propia realidad en un ser superior que lo ha puesto en la existencia. La persona humana descubre que no se basta a sí misma, es criatura de Dios. Y Dios, para el personalismo, también es persona, persona creadora de otras personas y que, por esa razón, mantiene con ellas, a través de la realidad creada por Él, una relación personal. La relación del hombre con Dios es, por tanto, una relación entre personas.

Para los autores personalistas, la filosofía no es considerada como una mera actividad especulativa, sino que, sobre todo, es también un medio de interacción intelectual con la realidad. La filosofía no es una mera actividad de la mente, sino una actividad de la persona. Se hace filosofía para intentar resolver, desde la perspectiva propia del pensamiento, los problemas que afectan a la sociedad.

105 Ob. Cit., p. 25.
106 Burgos, J. M. Ob. Cit., p. 179.

En el plano pedagógico, el personalismo centra toda la actividad educativa en el armónico desenvolvimiento de la personalidad; el fin de la actividad educativa no radica en el mero perfeccionamiento de la inteligencia o en la estricta capacitación técnica, sino en actualizar el proceso de personalización, en hacer del individuo una persona. El personalismo plantea que la educación ha de ser integral, debe abarcar todas las dimensiones humanas: individual, social, corporal, espiritual, afectiva, racional, histórica… De ahí la oposición del personalismo a la «escuela de masas» y a la noción de «escolar medio», en las que la persona queda reducida a pura unidad numérica y abstracta con pérdida de las particularidades concretas y contingentes que constituyen el núcleo fundamental de la propia personalidad. Para el personalismo, "la persona nunca se asimila al individuo o a lo colectivo. Subsiste, como paradoja, el hecho central de que aparezcan sus expresiones siempre dobles, mientras la persona se mantiene una en sí (…) En el personalismo, el individualismo y el colectivismo no se presentan como contrarios, sino que aquél es superador de ambos, en la medida en que postula un sentido bipolar en la persona: la vertiente individual y la social".[107]

Aportes del personalismo

El personalismo como filosofía ha realizado aportaciones importantes desde su inicio. Señalamos aquellas que consideramos más sobresalientes, lo cual no significa que sean las únicas:

107 Repetto Talavera, E. Ob. Cit., p. 318.

La distinción entre cosas y personas que implica que las personas deben ser analizadas con categorías filosóficas específicas y no con categorías elaboradas para las cosas; concretamente, hay que superar la noción aristotélica de sustancia, aplicada por el filósofo griego a todas las cosas existentes. Sustancia, referida al ser humano es equivalente a ser en sí y no en otro, es decir, es subsistencia.

La cualidad más excelsa de la persona no es la inteligencia sino los valores morales y religiosos (la libertad y el corazón), de quien dependen las decisiones morales y la capacidad de amar, lo que implica una primacía de la acción y permite dar una relevancia filosófica al amor.

La libertad como un elemento constitutivo del ser humano y no como un simple valor o derecho que debe respetarse.

La exigencia del compromiso y la responsabilidad de la persona en la realización de su proyecto de vida, ante sí mismo, ante la sociedad y ante Dios.

La corporeidad es una dimensión esencial de la persona que, más allá del aspecto somático, posee también rasgos subjetivos y personales, considerar la afectividad como una dimensión central, autónoma y originaria que incluye un centro espiritual que se identifica con el corazón. Esta premisa lleva a clarificar los dos modos de ser persona: hombre y mujer: La persona es una realidad dual y el carácter sexuado afecta al nivel corporal, afectivo y espiritual.

La persona es un sujeto social y comunitario, y su primacía ontológica está contrapesada por su deber de solidaridad. Dentro de este contexto, la consideración de la importancia decisiva de la relación interpersonal, familiar y social en la configuración de la identidad personal.

No es adecuado contraponer la persona al individuo o a lo colectivo, ya que lo individual y lo social son dos dimensiones personales; si ambas dimensiones son consideradas como excluyentes destruyen de hecho a la persona.

La visión trascendente de la vida humana, que se inspira culturalmente en la tradición judeocristiana pero siempre dentro del marco filosófico.

La reflexión filosófica es un medio de interacción con la realidad cultural y social que debe favorecer la transformación de la sociedad. Consecuentemente, pensamiento y acción son dos realidades inseparables. En el plano práctico, esto supone incentivar la participación activa de las personas en la vida pública.

Considerar la educación como un proceso integral que abarca tanto la personalización como la socialización del ser humano.

Bibliografía

Abbagnanno, N. (1996) *Diccionario de Filosofía*. Caracas: Fondo de Cultura Económica.

Acosta Sanabria, R. (2010) *La educación del ser humano. Un reto permanente*. Caracas: Universidad Metropolitana.

Barrio Gutiérrez, J. (1991) El personalismo. En: AA. VV. (1991) Gran Enciclopedia Rialp. Madrid: Rialp.

Copleston, F. (2000). *Historia de la Filosofía 9: de Maine de Biran a Sartre*. Barcelona: Ariel.

Choza, J. (1989) *Antropología filosófica*. Madrid: ICF-Rialp.

Burgos, J. M. (2000). *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*. Madrid: Palabra.

Burgos, J. M. (1997). ¿Es posible definir el personalismo? En: AA. VV. (1997) *El primado de la persona en la moral contemporánea.* Pamplona: Eunsa, pp. 143-152.

Burgos, J. M. (Ed.) (2007) *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*. Madrid: Palabra.

Burgos, J. M., & Cañas, J. L. & Ferrer, U. (2006) *Hacia una definición de la filosofía personalista*. Costa Rica: Promesa.

Díaz, C. (2002) ¿Qué es el personalismo comunitario? Madrid: Fundación Mounier.

Domenach, J. M. (1969). *Dimensiones del personalismo.* Barcelona: Nova Terra.

Domínguez Prieto, X. (2009) *Nuevos caminos para el personalismo comunitario*. Revista Veritas, Vol. IV, Nº 20, pp. 95-126.

Galino, A. & Prellezo, J. M. & del Valle, A. (1991) *Personalización educativa. Génesis y estado actual.* Madrid: Rialp.

Grevillot, J. M. (1973). *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo: existencialismo, marxismo, personalismo cristiano.* Madrid:Rodas.

Lacroix, J. (1962) *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Madrid.

Lacroix, J. (1972). *Le personnalisme comme anti-idéologie.* París.

Marcel, G. (1954) *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*. Buenos Aires: Nova.

Marías, J. (1996) *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.

Marías, J. (1983) *Antropología filosófica*. Madrid: Alianza.

Maritain, J. (1968). *La persona y el bien común*. Buenos Aires. Club de Lectores.

Maritain, J. (1966) *Para una filosofía de la persona humana.* Buenos Aires: Club de Lectores.

Moratalla, D. (1985) *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Madrid: Pedagógicas.

Mounier, E. (1956) ¿Qué es el personalismo? Madrid: Criterio.

Mounier, E. (1965). *El personalismo.* Buenos Aires: Eudeba.

Mounier, E. (1967) *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Taurus.

Mounier, E. (2002) *Personalismo y cristianismo*. Salamanca: Sígueme.

Pavan, A. & Milano, A. (1987) *Persona e personalismo*. Nápoles: Dehoniene.

Repetto Talavera, E. (1976) *El personalismo como superación de las antinomias actuales*. Anuario Filosófico, 1976, (9), 293-321. Universidad de Navarra. Pamplona.

Rigobello, A. (Dir.) (1978). *Il personalismo*. Roma: Città Nuova. Seifert, J. (1989) *Essere e Persona*. Milán: Università del Sacro Cuore.

Scheler, M. (2001) Ética. Madrid: Caparrós.

Scheler, M. (1964) *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.

Stefanini, L. (1952) *Personalismo sociale*. Roma: Studium.

Stefanini, L. (1962) *Personalismo filosofico*. Brescia: Morcelliana.

Wojtyla, K. (1982) *Persona y acción*. Madrid: Bac.

Zubiri, X. (1998) *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, X. (1984) *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

Fuente: Revista Almanaque, Univesidad Metropolitana, Caracas (Venezuela). Año 1, Número 1. Enero 2012, pp. 9-30.

SEGUNDA PARTE:

EL CONCEPTO DE PERSONA

EN ALGUNOS AUTORES

EDAD MEDIA

Tres aportes al concepto de persona: Boecio, Ricardo de San Víctor y Escoto

Alfredo Culleton

Introducción

El concepto filosófico de persona, el cual en otros tiempos jugó un papel fundamental en el desarrollo de la teología, en la actualidad tiene un protagonismo igualmente determinante tanto en la comprensión de ser humano como en los más importantes debates modernos sobre ética, política y derecho. En el lenguaje ordinario los términos «persona» y «ser humano» son usados indistintamente como sinónimos. Cada ser humano, o individuo racional para ser más precisos, es considerado una persona y cada persona un individuo racional. Por momentos parecen expresiones intercambiables, en otros casos «persona» es usado como una propiedad o cualidad del ser humano. La pregunta que salta a los ojos es si es posible pensar el concepto de persona independientemente del concepto de ser humano.

Vamos a analizar algunos aspectos de la idea de persona, seguir el camino en búsqueda de su genealogía,

sobre todo en el ámbito más importante de elaboración de este concepto, el debate cristiano sobre la teología trinitaria. Nuestro desafío será acompañar el esfuerzo de algunos intelectuales en la búsqueda de solucionar la tensión dialéctica entre lo que es propio del individuo y lo que es común a todos, entre persona y natura.[108]

El brevísimo artículo de Álvarez Turienzo (1963) nos ayuda a entender la gran tensión en torno al concepto de persona que estaba en juego en el siglo XII y que marcará los siglos subsiguientes. Por un lado, está la tradición boeciana de fuerte influencia platónica, donde persona es un calificativo de individuo, un tipo específico de individuo, una naturaleza especialmente dotada por el hecho de ser portadora de razón; una cosa entre otras cuya idea depende de una cosmología y se explica por categorías físicas, y en este sentido dirá el autor, naturalista.

108 Cf. Mitalaité. K. *Entre Persona et Natura: La notion de personne durant le Haut Moyen Âge*, Rev. Sc. Ph. Th., 89 (2005), p. 459-484; Álvarez Turienzo, Saturnino. Aspectos del problema de la persona en el siglo XII. In *Die metaphysik im mittelater.* Miscellanea Medievalia. Berlin: Walter de Gruyter & co. 1963. 795p. (180-183). Coussins, E. *A Theology of Interpersonal Relations*, in *Thought* 45 (1970) p. 56-85. Coussins, E. *The notion of Person in the «De Trinitate» of Richard of Saint Victor.* Disertación sin publicar. Fordham University 1966. Den Bok, Nico. *Communicating the most high. A systematic Study of person and trinity in the theology of Richard of St. Victor (†1173)* Paris: Brepols, 1996. 532p. HIPP, Stephen A. *«Person» in Christian Tradition and the conception of Saint Albert the Great.* Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 2001. 565 p. Nico den Bok, Richard de Saint-Victor et la quête de l'individualité essentielle: La sagesse de la daniélité, in: Brigitte-Mirjam BedosRezak and Dominique Iogna-Prat, *L'Individu au Moyen Age. Individuation et individualization avant la modernité,* (Paris :Aubier, 2005), 123-44. Nico den Bok, More than just an individual. Scotus's Concept of Person from the Christological context of the Lectura III 1, *Franciscan Studies* 66 (2008), p. 169-196. 2 De Trinitate IV, cap. VI, p. 243.

Por otro lado, Ricardo de San Víctor hará una crítica a la idea naturalista y formulará el problema de manera independiente del concepto de sustancia, cambiando de esta manera el centro de la cuestión. Nada hay de común, según él, entre persona y sustancia, ya que sustancia se refiere a una propiedad común, mientras que cuando hablamos de persona se sobreentiende una propiedad que conviene exclusivamente a uno: *Sub nomine personae, similiter subintelligitur quaedam proprietas quae non convenit nisi uni soli... Proprietas individualis, singularis, incommunicabilis.*[2] Llega así al individuo sin partir del concepto de sustancia; contrapone substancia a existencia*,* donde sustancia refiere a lo que es común y la persona a lo incomunicable.

Mientras la posición boeciana insiste en la individualidad a partir de una metafísica naturalista que contrapone lo uno con lo múltiple, la proposición de Ricardo hace hincapié en la totalidad, en relación con una metafísica centrada en la antítesis plenitud-indigencia, naturaleza-espíritu. En la perspectiva de la filosofía de la naturaleza, persona es una etapa terminal, un resultado; se tiende a definir la persona en términos físicos, una cosa entre otras, inscripta entre una causalidad y un resultado, dentro del proceso de la necesidad natural. En la perspectiva de la filosofía del espíritu, la persona es un dato inicial, y es comprendida en términos éticos y no físicos; forma parte del mundo del espíritu entre una vocación y una responsabilidad. Es esta la perspectiva mística que impregna el texto más filosófico y escolástico de Ricardo que sigue tras los pasos de Anselmo de Canterbury.

Si la persona como individualidad depende de una configuración abstracta, a base de universales, el problema es encontrar un principio de individuación y este será buscado en los géneros y en las especies, unidades formales que se realizan en múltiples sujetos singulares. En la otra perspectiva, la persona es entendida como totalidad y se sustenta en una esencia originaria donde la individuación es un dato; el problema es determinar aquello que integra y completa esa realidad. Sobre este punto la propuesta de Escoto nos pude ser de mucha ayuda.

Boecio

Los pensadores de la Edad Media, y no solo los medievales, sino la mayoría de los pensadores que trataron sistemáticamente el tema, asumen una postura con respecto al concepto de persona teniendo como referencia el concepto desarrollado por Boecio, en el tercer capítulo de su *Sobre la persona y las dos naturalezas*, donde dice: *Persona est naturae rationalis individua substantia*: «la persona es una sustancia individual de naturaleza racional».[109] Para llegar a esa definición, Boecio establece, en forma decidida y consciente, su punto de partida en el marco de una ontología de la esencia. La sustancia divina carece de materia y de movimiento, dirá Boecio: por eso es algo uno y es lo que es, no habiendo lugar para accidente o movimiento alguno; será verdaderamente uno aquello en lo cual no se da ningún número, nada fuera de lo que él es. Él postula de manera explícita que persona debe ser definida dentro

109 1979, p. 557.

de la «naturaleza esencial» siendo que para él persona no es otra cosa que la individualidad de una naturaleza racional. Significa que lo individual en cuanto tal es el factor propiamente constitutivo de la persona.[110] Dicho de otra manera, para Boecio, la esencia de la persona se constituye ya en la sustancia racional individual como tal, y no en el acto de ser específico y propio. De esa manera, los accidentes y el aspecto relacional propio y diferente de persona a persona queda fuera de su definición.

El argumento de Boecio, en resumen, es el siguiente: entre las substancias algunas son universales, otras particulares. Universales son las que se predican de cada una en particular, como «hombre», «animal», «piedra», «madera», y otras similares que son géneros o especies. Así, el hombre se predica de cada hombre, y el animal de cada animal, y la piedra y la madera, de cada piedra y de cada madera. Particulares son las que no se predican de otros, como Cicerón, Platón, ésta piedra de la cual se hizo esta estatua de Aquiles o la madera con que fue hecha esta mesa. De todos esos casos, nunca se predica la persona tratándose de universales, sino únicamente de singulares e individuos. Por lo tanto, concluye, si la persona se da solamente en las substancias, y toda sustancia es naturaleza, y no se da en los universales, sino en los individuos, llegamos a la definición de persona: Persona es una sustancia individual de naturaleza racional.

En este, como en otros pasajes, el énfasis dado por Boecio al concepto de persona está en la esencia individual de naturaleza racional. La naturaleza racional

---

110 Greshake 2001, p. 133.

será la distinción y lo que hará que, en este mundo, sólo los humanos puedan ser considerados personas, lo que acaba identificando ambos en el sentido esencialista de que todo humano es persona.

La erudición del autor es extraordinaria y vale la pena detenernos en las distinciones que dan apoyo a su argumento. En el *Contra Eutychen et Nestorium*[111] va a distinguir cuatro tipos de naturaleza. La primera «*natura est earum rerum quae, cum sit, quoquo modo intellectu capi possunt*» (naturaleza pertenece a aquellas cosas que, como existen, pueden en cierta medida ser aprendidas por el intelecto); la segunda, «*natura est vel quod facere vel quod pati possit*» (naturaleza es aquello que es capaz de actuar o sobre lo cual se puede actuar); la tercera «*natura est motus principium per se non per accidens*» (naturaleza es un principio de movimiento *per se* y no accidental) y cuarto, «*natura est unam quanque rem informans specifica differentia*» (naturaleza es la diferencia específica que da forma a algo). Seguimos a Milano, [112] cuando dice que esta sucesión de definiciones no deben ser consideradas como una mera colección de conceptos, sino que deben ser entendidas como un recorrido lógico de lo menos determinado a lo más determinado, de lo más amplio a lo más estrecho, y es éste precisamente el camino de Boecio en la conceptuación de persona.

La cuarta definición designa algo esencial, su forma, aquello que hace algo ser lo que es, su diferencia específica. Esta última definición parece ocupar el

---

111 Boethius, *Contra Eut* I, 25-58. In Micaelli, Claudio. *Studi sui trattati teologici di Boezio.* Napoli: M. D'Auria, 1988. 129 pp.

112 Milano, A. *Persona in teologia*, Edizioni Dehoniane, Naples 1984, p. 335, 358.

papel central al distinguir naturaleza de persona en el argumento de Boecio contra el nestorianismo, y refuerza la definición de naturaleza como «la propiedad específica de cualquier sustancia»[113] reduciendo así la naturaleza a su esencia.

De esta manera, de acuerdo con Boecio, así como la naturaleza o es sustancia o accidente, y la persona no es predicación de accidente, se dice que persona es debidamente predicado de substancias, y mientras éstas pueden ser o particulares o universales, persona no puede ser predicado de universales, sino sólo de particulares e individuales. [114]

Sin embargo, a diferencia de Porfirio y de la tradición platónica que pretende reducir la individualidad a una colección de accidentes o particularidades, Boecio busca entender la individualidad como substancializada. La individualidad para Boecio, si bien es perceptible a través de los accidentes, consiste en un *quid proprium* en el orden de lo substancial. La clase de individuo que es una persona se vincula así a su individualidad sustancial, no depende del cúmulo de características accidentales que pueda tener. Retoma, de esta manera, la clásica distinción aristotélica entre sustancia y accidente reconociendo, al igual que Aristóteles, que aquello que verdaderamente es, de manera absoluta y sin más, es la sustancia o *ousía.* [115]

113 «*Hoc interim constet quod inter naturam personamque deffirre praediximus, quoniam natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietas, persona vero rationabilis naturae individua substantia*» Boethius, *Contra Eut.* IV, 5-9 p. 92.
114 Boethius, *Contra Eut.* II, 14-49. p. 82-84.
115 Aristóteles. *Categorias*. Introdução, tradução e notas de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. 113 pp.

Ricardo de san Víctor

La contribución de este abad del monasterio agustiniano de San Víctor fallecido en 1175 es muy poco conocida en la historia de la filosofía. Normalmente es incluido dentro de la tradición mística y contemplativa de su predecesor Hugo, pero mientras éste defiende la incompetencia de la razón y la necesidad de la fe, Ricardo, que publica dos importantes volúmenes sobre la contemplación, *Benjamin minor*[116] sobre la preparación del alma[117], y *Benjamin maior,*[118] sobre la gracia de la contemplación,[119] sostiene lo contrario. El estilo más escolástico de Ricardo apunta a dar sustento a la autoridad de las escrituras y de la patrística, dando mayor énfasis a la argumentación dialéctica, buscando tenazmente «razones necesarias» para la fe siguiendo los pasos de Anselmo de Canterbury.

Es en el *De Trinitate*[120] donde elabora la más original y esclarecedora formulación de la noción de persona, tratando de situar el problema de la persona fuera de las categorías de las explicaciones físicas y, como veremos

---

116 Richard de Saint-Victor. *Douze Patriarches ou Beniamin Minor.* Ed Bilingüe Francês-Latim, Edição crítica e tradução de Jean Chatillon e Monique Duchet-Suchaux. Paris: Lês Editions Du CERF, 1997. 374 p. Cf. PL 196, 1-94, Petit-Montrouge: Migne, 1833.

117 Chapelle, A. «Les Douze Patriarches, Ou, Benjamin Minor. Nouvelle Revue Theologique, 120: 668-669 (1997): 668-669.

118 Richard de Saint-Victor. *De gratia contemplationis ou Beniamin Maior.* PL 196, 63-192, Petit-Montrouge: Migne, 1833.

119 Andres, Friedrich, Privatdozent Dr, Bonn. «Die Stufen Der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium Mentis in Deum Und Im Benjamin Maior Des Richard Von St. Viktor.» Franziskanische Studien, 8 (1921): 189.

120 Richard de Saint-Victor. *La Trinité.* Edición bilingüe latín-francés. Introducción, traducción y notas de Gaston Salet SJ. Paris: Les editions du CERF, 1959. 523 p. Cf. Éthier, Albert Marie. *Le* 'De trinitate' *de Richard de Saint-Victor.* Par A-M. Éthier, O.P. Paris : J. Vrin, 1939-124p.

a continuación, con cierta independencia respecto al concepto de sustancia. El estudio de esta obra, sobre todo del libro cuarto, es importante no sólo desde el punto de vista histórico y cronológico con relación a la evolución del concepto, sino también como un esfuerzo de formulación ontológico-existencial del concepto de persona radicalmente nuevo.

Desde el punto de vista de la teología trinitaria la tensión se encuentra entre una visión mono-personal y una perspectiva más social de la Trinidad. En términos históricos, Plantinga lo formula de la siguiente manera: "la más reciente discusión tiende a distanciarse de las analogías de carácter psicológico dominantes de Agustín hacia la analogía agustiniana del amor refinada por Ricardo de San Víctor en el siglo XII".[121] Sostiene que Agustín es visto como la principal fuente de lo que podría ser llamado el mono-personalismo trinitario, mientras que Ricardo de San Víctor en el occidente y los Capadocios en el oriente serían considerados las grandes fuentes del trinitarismo social.

Queremos en este artículo defender la idea de que solamente un concepto relacional y dinámico de persona nos resguarda de reducir la persona a un objeto fijado en un concepto. Esto no significa la disolución de todas las propiedades personales en relacionales, la persona debe tener su individualidad única. Esta incomunicabilidad puede ser manifestada, aunque nunca conocida, en su relacionalidad.

121 Plantinga, C. *Social Trinity and Triteism*. In R. J. Feenstra & C. Plantinga (eds) *Trinity, Incarnation and Atonement. Philosophical and Theological Essays.* Notre Dame, 1989. p. 21-48.

Cousins[122] defiende, siguiendo a Tomás, la idea de que en la Trinidad la incomunicabilidad es antagónica a la comunicación de la propia naturaleza divina. Afirma que "existencialmente Ricardo se esfuerza por identificar la individualidad y relacionalidad manifiesta en la Trinidad... y ésta manifiesta el ideal humano... pero el trágico estado del ser humano torna este ideal difícil de realizar". La tragedia a la que se refiere aquí no se relaciona con el pecado, sino con un dato propio de la creación según el cual es un ser finito y limitado. Este límite del ser humano es constitutivo de la individualidad humana e impide su disolución en una relación. Tan sólo en la naturaleza divina las personas pueden ser totalmente relacionales y sus individualidades se sustentan en esta relacionalidad.

Encontramos en Ricardo dos versiones de la definición de persona. La primera que se refiere a la persona divina sigue los moldes de la formulación de Boecio, y la segunda, más extensa y detallada, es la que nos interesa analizar. La primera es la siguiente: «*persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia*»[123]; una incomunicable *existentia* de la naturaleza divina. Definición contundente sobre la cual no se detiene demasiado en un primer momento. En la versión más extensa, y articulada, dos capítulos más tarde, dice: «*persona sit existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum».*[124] La persona es un existente por sí mismo con cierto modo singular de existencia racional.

122 Cousins, E. *The notion of Person in the «De Trinitate» of Richard of Saint Victor.* Disertación sin publicar. Fordham University 1966.
123 *De Trinitate* IV 22, p. 282.
124 *De Trinitate* IV 24, p. 284.

Ricardo sostiene que la definición de algo es perfecta únicamente si ese algo es delimitado por la definición y si ese algo es completamente definido por él. Pero la definición es siempre general en cierto grado y al mismo tiempo debe ser precisa dentro de esta generalidad, esto es, ni muy general ni muy específica. Este será el argumento para criticar la definición de Boecio, donde la poca precisión de su definición la torna demasiada genérica[125] al punto de poder entender que Dios en tanto naturaleza es una sustancia individual, pero esto no puede ser considerado persona. Por eso la incomunicabilidad hará la diferencia en la nueva definición.

De la definición del maestro victorino, analizaremos tres aspectos: a) la crítica a la categoría de sustancia, b) la introducción de la categoría de existencia y c) el aspecto de la incomunicabilidad.

Más allá de la categoría de substancia

Ricardo nos dice que en general se han dado tres tipos de *acceptiones* para *persona*: a) como substancia, b) como subsistencia o hipóstasis, y c) como las propiedades personales.[126] Abandonará el concepto griego de *hipóstasis*, frente al cual San Jerónimo ya había mostrado ciertos reparos sospechando que podría contener algún veneno.[127] También intenta evitar la expresión *subsistencia*, dada su complejidad y falta

125 *De Trinitate* IV 21, p. 278.
126 *De Trinitate* IV, 3 p. 235. Cf. DEN BOK. Nico. (1996), p. 209.
127 *De Trinitate* IV, 4 p. 237. Cf. St Jerome, *Ad Damascum epist.* 15: Patrologia Latina 22, 356. J.P. Migne, Paris.

de claridad. [128] Prefiere términos más familiares como persona y sustancia a los cuales les añadirá nuevas connotaciones a través de su análisis semántico a fin de darles toda la consistencia que pretende. También rechaza las definiciones de Boecio, como ya vimos, y de Gilberto de Poitiers[129] que distingue las propiedades personales de los nombres de las propias personas.

La identificación de la persona con el término sustancia tal como pretendía Boecio no podría dar cuenta de la identidad personal que es, en última instancia, significada por el nombre que la persona tiene. Por eso, persona no puede ser satisfactoriamente definida sólo usando el parámetro de la sustancia, más bien significa algo más, a saber, la posesión de este ser substancial a través de una propiedad particular.[130] A la persona corresponde, más allá de ser una *rationalis substantia,* otra calificación, que pertenece exclusivamente a uno, y a diferencia de la racionalidad, no puede ser compartida por una serie de sustancias, y por esa razón es incomunicable.[131] Persona significa la realidad más determinada, distinta y concreta, *unus aliquis solus, ad omnibus aliis singulari proprietate discretus.*[132] Aquí el término substancia está más próximo

---

128 Cf. HIPP, Stephen A.»Person» in Christian Tradition and the conception of Saint Albert the Great. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 2001. 565 p.

129 Gilbert de Poitiers. *In De Trinitate.* Ed. N. M. Häring in *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers,* Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1966. (PL, 64)

130 *Significat autem habentem substantiale esse ex aliqua singulari proprietate.* DT IV, 19 p. 272.

131 *De Trinitate* IV, c. 6. *Alias ergo subintelligitur proprietas generalis, alias proprietas specialis; ad nomen autem personae, proprietas individualis, singularis, incommunicavilis.* P. 242.

132 *De Trinitate*, IV, c. 7 p. 244.

al papel de la especie que al de la sustancia entendida como particular, esa sustancia concreta.

Dirá entonces Ricardo que persona designa no tanto las propiedades particulares de alguien como la identidad peculiar de su nombre.[133] El autor considera al nombre propio como lo que significa la particularidad de la persona para dar cierta connotación auto-referencial al término; y aclara, valiéndose de San Jerónimo, que el contenido del nombre propio, esto es, la particularidad implícitamente expresada en el nombre, debe ser entendida como aquella que constituye la personalidad, esto es, como el *significatum* de persona. La substancia es entendida como aquello que responde a la pregunta *quid* (¿qué?), persona es lo que responde a la pregunta *quis* (¿quién?) lo cual es siempre un nombre propio. A la primera siempre corresponderá una propiedad natural común y a la segunda, *quis*, una propiedad singular *(proprietas singularis)*[134] por la cual alguien es separado de cualquier otro. Ciertamente persona significa substancia racional, pero por cada persona distinta no se sigue que exista un número distinto y correspondiente de sustancias racionales, ya que el significado propio y directo de persona es el *quis.*

Existencia

Hay en el término existencia amplias connotaciones que merecen atención. La raíz de esta palabra es lo distintivo

133 *De Trinitate* IV c. 3 *Hieronymus in his verbis non decit personas esse proprietates personarum sed proprietates nominum, hoc est quod proprie sinificant nomina personarum.* P 234.

134 *De Trinitate* IV, c. 7. p. 244.

de Ricardo con respecto a todas las otras definiciones anteriores y será el puente entre individualidad y relación. Nos dirá que dicho término puede usarse para responder a dos preguntas básicas sobre un ser: ¿qué? y ¿de dónde?, *quale quid* y *unde*; su *essentia* o *obtinentia,* y su *substantia* o *origo*[135]. La existencia designa aquello que tiene una sustancialidad determinada, existir implica tener una cualidad propia (*qualitas*) y al mismo tiempo ser dependiente, es decir, tener un origen (*origo*) con el que se está necesariamente en relación.

A lo largo de todo el libro cuarto, Ricardo se vale del término *existentia* como categoría distintiva, pero es en el capítulo 16 en el cual trabaja más minuciosamente el concepto. Para distinguir substancia de persona se va a valer de la distinción entre existencia común y existencia incomunicable, aquella existencia que es común a muchos y aquella que es estrictamente incomunicable. La primera corresponde a aquello que es compartido entre varios; la segunda, en cambio, está caracterizada por el hecho de que no puede ser atribuida a más que un individuo singular, pues está constituida de una *proprietas* incomunicable. Aquello que es común es la substancia animal, racional, *et alia*, pero aquella *proprietas* incomunicable es aquello que sólo puede convenir a una única persona *(quae nonnisi uni alicui personae convenire potest).*[136] La existencia en este sentido no es pura y simplemente una sustancia, sino más bien una propiedad determinada que trae en sí un principio originario. Como resultado, la persona está constituida de una propiedad personal original que es simplemente lo que hace a alguien ser una persona.

135 *De Trinitate* IV, 11-13. p. 250-256.
136 *De Trinitate* IV c. 16, p. 262.

La propiedad personal es lo que hace a alguien ser absolutamente diferente (*discretus)* a todos los demás. Pretender, según él, que una *personalem proprietatem* sea comunicable en su contenido es lo mismo que pensar que una persona pueda ser dos, pero si es dos no tendría propiedad particular alguna y no se distinguiría entonces de las demás personas. La conclusión evidente es que la propiedad personal es absolutamente incomunicable, *quod proprietas personalis omnino sit incommunicabilis* [137] y consiste justamente en lo que no es común ni puede ser común.

Debe destacarse que la *personalem proprietatem* no es un accidente distintivo más, es constitutivo de la individualidad y de la existencia incomunicable; y una propiedad no accidental, es la danielidad de Daniel, aquello que hace que Daniel sea Daniel y que es él mismo, es decir, una propiedad que no proviene del exterior.[138]

Podemos decir con Ricardo que *persona* es aquello en lo cual una naturaleza existe, como la persona humana, que es la naturaleza humana individual, existe en sí misma. Esto es así porque la naturaleza individual que existe es idéntica a lo existente, esto es, la persona, y es por eso que se puede decir que aquella substancia (o naturaleza) existe por o en sí misma. ¿En qué difiere esta formulación de la proposición de Boecio? Para Boecio, persona *es* la naturaleza racional; en cambio para Ricardo

137 *De Trinitate* IV c. 17, p. 266.

138 *De Trinitate* II, cap. 12 p. 130 Cf. Nico den Bok, Richard de Saint-Victor et la quête de l'individualité essentielle: La sagesse de la daniélité, in: Brigitte-Mirjam Bedos-Rezak and Dominique Iogna-Prat, *L'Individu au Moyen Age. Individuation et individualization avant la modernité,* (Paris: Aubier, 2005), 123-44. *De Trinitate* II, cap. 12 p. 130.

persona es aquello en lo cual la naturaleza racional existe. Queda claro que en esta definición persona y substancia son conceptualmente distintas; así persona, en cuanto persona, se diferencia de la categoría de sustancia y de una definición física de persona. Al mismo tiempo que excede la mera idea de «sujeto de atributos» o «conjunto de propiedades», se señala a la *persona* como la portadora de una naturaleza y el sujeto de sus operaciones propias.

El gran esfuerzo de Ricardo se centra en hacer posible que tal concepto se ajuste tanto a los hombres como a la persona de Cristo que de acuerdo con la revelación es divina a pesar de tener dos naturalezas. Esto posibilita que la persona sea detentora de naturalezas sin correr el riesgo de perder su propia identidad, tal sería el caso si correspondiera una persona a cada naturaleza.

Incomunicabilidad

El carácter de incomunicabilidad, afirma Ricardo, es el determinante de la realidad substancial de una persona.[31] En el siglo cuarto, Basilio el Grande y otros padres capadocios ya habían señalado la importancia de la incomunicabilidad al identificar las propiedades constitutivas de la persona; en este mismo sentido, Ricardo teniendo como punto de partida la oposición entre la naturaleza común y la particularidad del ser humano, afirma también la incomunicabilidad de la identidad personal. Pero, pasa de esta afirmación a reconocer explícita y enfáticamente la incomunicabilidad de la propia existencia personal en sí misma.

En términos formales la persona ya no es pensada como algo *(aliquid)* sino como alguien (*aliquis*), la atención no está centrada sobre la cualidad específica de la racionalidad, que es común a toda persona, sino en lo absolutamente único de cada persona que sólo se designa mediante un nombre propio. A través de una creativa manera de usar el término *existere*, el cual indica tanto la constitución esencial de algo como su origen o su modo de existir substancial, la persona es capaz de ser definida de tal manera que quiebra con las limitaciones de un punto de vista esencialista, esto es, una perspectiva que considera la persona solamente como un tipo de substancia. *Existentia* permite una distinción entre las otras personas (*alius)* independientemente de cualquier distinción entre cosas (*aliud*).

Cada propiedad personal, que es formal y constitutiva del ser de la persona, es absolutamente incomunicable[139] y lo constitutivo de la persona es justamente su existencia incomunicable (*incommunicabilis existentia)*, y así hay tantas personas como existencias incomunicables. Existencia significa al mismo tiempo que algo es y que posee (a partir de su origen) una determinada propiedad. Si esa propiedad es incomunicable, entonces la existencia también es incomunicable, y es precisamente este tipo de propiedad, que pertenece al ser de la persona, lo que supera y va más allá de la noción ordinaria de sustancia.

Persona es existencia incomunicable. En el caso de la Trinidad hay tres personas divinas en virtud del hecho de que hay tres existencias que comparten la misma

139 *De Trinitate* IV, cap. 18 p. 267. «*omnis proprietas personalis omnino est incommunicabilis*». Cf. cap. 22. p. 282.

substancia, unidas en el mismo *modus essendi*, pero diversos en el *modus existendi*. Lo que cuenta para la diversidad de personas en Dios son las diferentes características por las cuales las personas tienen la misma sustancia. Estas características distintas constituyen el *modus obtinentiae* que responde a la pregunta sobre el origen. La pregunta sobre el origen no descarta el *modus essendi*, la naturaleza como una cualidad o diferencia natural. La incomunicabilidad de alguien es más que una propiedad de origen; está fundada al mismo tiempo en el *existere* como en el *sistere*, esto es en la totalidad de su *existentia.*

A primera vista, entre los seres humanos la pregunta por el origen se responde mediante algún accidente, y es por eso que se apela a la idea de substancia individual como si la individualidad de la especie humana fuese suficiente para que alguien pueda ser considerado una persona. Si la persona no es simplemente una *substantia individua naturae rationalis,* la formulación debe ser otra y la idea de existencia en su doble sentido nos es de gran ayuda para esta tarea.

Escoto

Vimos como Ricardo de San Víctor transfiere aquello que es constitutivo de la persona desde el concepto de sustancia al ámbito de la existencia: ser persona es un modo de existencia. Ese modo es el modo propio, *in se*, cerrado sobre sí mismo que hace imposible ser comunicado (volverse común) a otro individuo. De esta manera inaugura la idea de incomunicabilidad en el

concepto de persona, siendo un modo incomunicable de una naturaleza el existir y solo posible a la naturaleza racional. Este será el punto de partida de Escoto y centrará su atención en el concepto de comunicabilidad y sus determinaciones.

Escoto entiende que cuando alguien dice persona piensa en una naturaleza racional individualizada como propone Boecio, pero también sabe que diciendo persona no se comprende esta naturaleza racional individualizada directa y formalmente. Por el contrario, lo que se encuentra es que esta naturaleza racional es poseída por alguien y no es una cosa, es persona y le cabe «incomunicabilidad». Nos dice: "Tengo mis dudas sobre si el término persona significa la existencia como formalmente idéntica con la incomunicabilidad, o si persona propiamente solo significa la incomunicabilidad, y la existencia solo entra en el concepto como designativo del modo de poseer la existencia. Si es así, la definición deberá ser: persona es incomunicabilidad que posee existencia en una naturaleza individual".[140]

No parece distanciarse mucho de Ricardo, pero el paso siguiente será profundizar en el modo de distinguir persona e individualidad. La diferencia para él entre individualidad y personalidad radica en esto: la persona tiene una incomunicabilidad diferente y mayor que la individualidad. La individualidad está constituida por la

140 Persona non tantum dicit incommunicabilitatem, sed dat intelligere naturam intellectualem in qua est, sicut individuum in natura communi. Dubito tamen, si dicat existentiam formaliter cum duplici incommunicabilitate, aut dicat tantum formaliter incommunicabilitatem, et existentiam in concreto tanquam modum habenti naturam, ut sit sensus: persona est incommunicabilis habens existentiam in natura intellectuali.

haecceitas (cosa en sí, única); esto significa que una substancia, sea material o espiritual, se individualiza por el hecho de ser *haec* (cosa ella misma), y no por ser *materia signata* (determinada reunión de materia). Por la *haecceitas* la sustancia se individualiza y adquiere una determinada incomutabilidad, que, por otra parte, formalmente no pertenece a la esencia, sino precisamente al individuo como tal. A esta especie de incomunicabilidad Escoto la denomina *incommunicabilitas ut quod* (de algo). Esto significa que, en la gradación conceptual que va de lo universal a lo particular, lo mínimo que se puede predicar de algo directamente es que es una cosa, por ejemplo, esto es un barco. Por eso, según él, los individuos no admiten una predicabilidad, ya que no se puede aplicar un predicado a algo que tenga, en la línea de los conceptos, una extensión menor, precisamente porque le compete tan sólo a un único *quod,* y en esto radica justamente su incomunicabilidad.

Para Escoto, en la naturaleza racional la persona no es el ser individual respectivo de tal naturaleza y se distingue de su *haecceitas* correspondiente, hace una distinción entre *quo* y *quod*[141]*,* entre *quién* y el *qué*. Hay una doble incomunicabilidad en la persona, una *incomunicabilidade ut quo et ut quod,* siendo la personal absoluta y la puramente individual relativa, y es en este punto donde radica la distinción entre individualidad y persona. Ampliaremos este punto.

Así como distingue individuo de persona, distingue también persona de naturaleza. Aunque la naturaleza sea

141 Neque se habet natura ad suppositum sicut quo ad quod. Scotus, (1950) Ordin. Lib. I, dist. 2, pars 2, q. 1, n. 378, ed Vaticana, vol II p. 345 lin 1-9).

una realidad que es *suppositum per se* a la persona,[142] es la personalidad la que corresponde a la naturaleza racional, y no pueden ser identificadas enteramente con ésta. La persona no es persona por su naturaleza, este hombre, nos dice, "no es persona por ser hombre, sino por el «quo» propio de la persona: este hombre es persona por ser persona, por la «*suppositalitas*»".[143] Esta incomunicabilidad *ut quo* distingue la persona tanto de la naturaleza como de la individuación de la misma.

Ut quo y *ut quod*, la síntesis de la doble incomunicabilidad, es para Escoto la llave distintiva de la persona, y a ella se refiere cada vez que necesita hacer más exacta la referencia a la persona tal como él la entiende. Comprender el sentido exacto de su formulación es difícil, porque está expresada de manera negativa, como lo no comunicable. Veamos si es posible examinar los elementos positivos que están detrás de esta formulación.

Escoto, de manera positiva, enumera dos modos de comunicabilidad:

a) Algo puede ser comunicado en el orden del ser, predicando el concepto superior del inferior, pudiendo así ser comunicado totalmente. Así se predica la «animalidad» de la «humanidad», y de este modo está el «animal» en el «hombre»: enteramente. Este modo de comunicación tiene su límite extremo exactamente en el individuo, y por eso el individuo es incomunicable en esta línea de comunicación: ahí está la incomunicabilidad *ut quod.* Se puede decir, sin duda, que ésta es una de las

142 Scotus, Quodl. 19, n. 11 e 21. Ed Vivès, vol. XXVI, p. 277-8.
143 Scotus Ord., Lib. I, dist. 2, parte 2, q. 1, Ed Vaticana, vol II p. 345, lin. 1-9.

maneras de incomunicabilidad *ut quod*, ya que en este sentido se predica y es propia y formalmente del individuo como tal, no de la persona, que también comparte la incomunicabilidad *ut quod* pero en sentido diverso.

b) Algo puede ser comunicado como forma y sucede entonces que lo que recibe es perfeccionado por aquello que recibe, volviéndose, por otro lado, esencialmente otra cosa en unión con lo que recibe: un *ens tertium,* diferente tanto de aquello que se comunica como de aquello a que es comunicado. Es esta la comunicabilidad *ut quo.* Es en este sentido que el individuo puede ser comunicado a la persona, de forma análoga, la naturaleza a su vez puede ser comunicada tanto al individuo, como a la persona. La persona misma, por lo tanto, no puede ser comunicada así, y por eso le cabe la incomunicabilidad *ut quo*, unida a la incomunicabilidad *ut quod.*[144] De esta manera, Escoto destaca el aspecto positivo en la formulación negativa de la incomunicabilidad.

Con todo, el concepto de persona tal como lo desarrolla Escoto no está completamente delimitado. Afirma que para ser persona no bastan simplemente la incomunicabilidad *ut quo* y la *ut quod,* y da como ejemplo el caso del alma de alguien que ha muerto y que todavía no ha resucitado, la cual de hecho no está comprendida bajo ninguna de las dos formas y no es persona. Es preciso todavía agregar lo que él llama *aptituto non dependenti*, o la incomunicabilidad apptitudinal.[145] Este término no debe

144 Scotus, Oxon., lib. I, dist 23, q. un. n. 4 e 6, p. 937-938; Quodl. 19, n. 13, p. 429.

145 Scotus. Quodlibetal XIX, n. 19. *The Quodlibetal Questions*. Traducción, introducción y notas de Felix Alluntis OFM e Allan B. Wolter OFM. Princeton: Princeton University Press, 1975. p. 434.

ser confundido con la mera posibilidad. Lo que es *aptum* para alguna cosa posee una disposición interna para esa cosa. El ejemplo clásico de la época es el de la piedra lanzada hacia arriba, si bien tiene la posibilidad, tal objeto no es *aptum* para permanecer en el aire o subiendo. El acto correspondiente solo puede ser conseguido a través de violencia. La incomunicabilidad aptitudinal significa no sólo la posibilidad de ser incomunicable, sino también una disposición interna para la incomunicabilidad. Esta incomunicabilidad aptitudinal por sí sola, no es suficiente para ser persona sin la actualidad. Sólo existe una persona donde convergen las dos incomunicabilidades.[146]

En resumen, Escoto condiciona la idea de persona a la necesidad de que se verifique la incomunicabilidad *ut quo* y *ut quod,* tanto aptitudinales como actuales. Esto significa que para que haya persona es imprescindible que se realicen estas cuatro incomunicabilidades, y ninguna de ellas puede faltar so pena de que la persona no sea una realidad efectiva: la incomunicabilidad *ut quo* aptitudinal y actual, y la incomunicabilidad *ut quod* aptitudinal y actual.

Una última e importante aclaración a este respecto es que el sujeto de la incomunicabilidad es la persona y no la naturaleza. No es la naturaleza a través de la incomunicabilidad que la que se hace persona. La naturaleza es comunicable tanto *ut quo* cuanto *ut quod,* y se comunica a la persona. También existe en la naturaleza la comunicabilidad aptitudinal y actual. Estas cuatro comunicabilidades son diametralmente opuestas a las cuatro incomunicabilidades características de la persona.

146 *Idem.*

La incomunicabilidad cabe exclusivamente al *quo persona est persona,* a la persona en cuanto persona, no a la naturaleza.[147]

De un punto de vista más existencial, Escoto desarrolla la condición de *ultima solitudo* en la persona, *persona est ultima solitudo*, «la persona es una soledad perpetua».[148] Dirá él: *Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae,* esto es, para la personalidad se requiere la *ultimo solitudo* o negación de la dependencia actual o aptitudinal. La personalidad exige la última *solitudo*, ser libre de cualquier dependencia real o derivada del ser con relación a cualquier otra persona.[149] Duns Escoto interpreta así la persona como una radical no-dependencia ontológica directamente vinculada a la idea de incomunicabilidad. La persona no es una cosa más, un alguien como vimos anteriormente, además de ser una substancia individual y singular, es incomunicable. La independencia personal es, por tanto, aquella cosa más [150] que puede obtener per se en su estado existencial y en su estado itinerante; existencia única, irrepetible, absolutamente insubstituible de la cual se deriva su dignidad y que no puede ser interpretada como autismo sino como condición de posibilidad de cualquier relación auténtica de igualdad. [151]

---

147 *Talem forte negationem importat diversitas, de quo alias, quia negat identitatem, vel notat non identitatem talem in ente; ergo talem potest nominare incommunicabilitas, ut importatur in persona, quia notat negationem duplicit in natura intellectuali.* Oxon. Lib. I, dist 23, q. um. N. 7. p. 939.

148 *Ord.* III, dist 2, q. 1, n. 17. Ed Vivès, p. 121. 42.

149 *Ord.* III, dist 1, q. 1, n, 4. Ed Vat. IX, p. 5.

150 *Ord.* III, dist 1, q. 1, n, 5. Ed Vivès, XIV, p. 17.

151 Cf. Giovanni Lauriola (1999), p. 220.

Bibliografía

Álvarez Turienzo, Saturnino: «Aspectos del problema de la persona en el siglo XI», in *Die metaphysik im mittelater.* Miscellanea Medievalia. Berlin: Walter de Gruyter & co. 1963. 795 pp. (180-183).

Augustinus Hipponensis: *De trinitate*. CPL 0329. SL 50-50A (Ed. W.J. Mountain, 1968)

Boecio, Severino: *Sobre la persona y las dos naturalezas*. In Fernández, Clemente. Madrid, BAC 1979.

— *Contra Eut* I, 25-58. In Micaelli, Claudio: *Studi sui trattati teologici di Boezio.* Napoli . M. D'Auria, 1988. 129 pp.

Bok Nico den: *More than just an individual*. Scotus's Concept of Person from the Christological context of the Lectura III 1, *Franciscan Studies* 66 (2008), p. 169-196.

Bok, Nico den: *Richard de Saint-Victor et la quête de l'individualité essentielle: La sagesse de la daniélité,* in: Brigitte-Mirjam Bedos-Rezak and Dominique Iogna-Prat, *L'Individu au Moyen Age. Individuation et individualization avant la modernité,* Paris. Aubier, 2005, p. 123-44.

Bok, Nico den: *Communicating the most high. A systematic Study of person and trinity in the theology of Richard of St. Victor (†1173),* Paris. Brepols, 1996. 532 pp.

Coussins, E.: A Theology of Interpersonal Relations, in Thought 45 (1970) p. 56-85.

— The notion of Person in the «De Trinitate» of Richard of Saint Victor. Disertación sin publicar. Fordham University, 1966.

Éthier, Albert Marie: *Le* 'De trinitate' *de Richard de Saint-Victor.* Par A-M. Éthier, O.P. Paris : J. Vrin, 1939- 124 pp.

Gilbert De Poitiers: *In De Trinitate.* Ed. N. M. Häring in *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers.* Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto, 1966. (PL, 64)

Greshake, Gisbert: *El Dios Uno y Trino.* Traducción de Roberto Heraldo Bernet. Barcelona, Herder, 2001.

Hipp, Stephen A.: «Person» in Christian Tradition and the conception of Saint Albert the Great. Münster. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 2001. 565 p.

Jeronimo, São: *Ad Damascum epist.* 15. Patrologia Latina 22, 356. J.P. Migne, Paris. 1844-64 (218 volumes) Unisinos.

Laureola, Giovanni: *Il Concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica. In Giovanni Lauriola* (Ed.) *Scienza e Filosofia della Persona in Duns Scoto.* Padova. Ed. Alberobello, 1999. p. 211-228.

Leal, Jerônimo: *La antropologia de Tertuliano*: *Estúdio de los tratados polêmicos 207-212 dC. Roma*. Instituto Patristicum Agustinianum, 2001. 220 pp.

Milano, A.: *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianismo antico*. Napoli: Edizioni Dehoniane, 1984. 466 P.

Mitalaité. K.: *Entre Persona et Natura*: *La notion de personne durant le Haut Moyen Âge*, Rev. Sc. Ph. Th., 89 (2005), p. 459-484

Plantinga, C.: *Social Trinity and Triteism*. In R. J. Feenstra & C. Plantinga (eds) *Trinity, Incarnation and Atonement. Philosophical and Theological Essays.* Notre Dame, 1989, p. 21-48.

Porphyry: *Isagoge.* Traducción de Alain de Libera. Introducción y notas de Alain de Libera. Paris. Vrin, 1998, cxlii + 100 pp.

Richard de Saint-Victor: *La Trinité.* Edición bilingüe latín-francés. Introducción, traducción y notas de Gaston Salet SJ. Paris. Les editions du CERF, 1959. 523 p.

Scotus: *Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum*. Ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam. Ex typographia Collegi s. Boaventurae, 1912, vol.1. 1351 p.

Scotus: *Ordinatio*. Ed Civitas Vaticana. Typis Polyglottis Vaticanis, 1959.

Scotus: *Ordinatio.* Ed. Vives, Parisiis. Apud Ludovicum Vives. Bibliopolam editorem, 1894, Vol XIV. 785 p.

Scotus: *The Quodlibetal Questions*. Traducción, introducción y notas de Felix Alluntis OFM e Allan B. Wolter OFM. Princeton: Princeton University Press, 1975. 473 p.

Fuente: Revista Española de Filosofía Medieval, Madrid (España) Nº 17 (2010), ISNN: 1133-0902, pp. 59-71.

El ser personal en san Agustín

María del Carmen Dolby Múgica

Introducción

El concepto de persona tiene una larga trayectoria en la tradición filosófica occidental y ha sido de vital importancia en la formulación de los Derechos Humanos.[152] Al nombrarlo, se quiere resaltar siempre aquello que caracteriza a los hombres haciéndoles inviolables y dignos de respeto.

Sin embargo, no siempre se consideró al hombre como persona. Si recordamos a los esclavos en el Imperio Romano, nos podemos percatar de que no eran

152 El artículo segundo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, comienza con el término *persona:* «Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición». El término *persona* aparece en 21 de los 30 artículos de los que se compone la Declaración, en algunos de ellos de forma reiterada. Aparecen también los términos de personalidad jurídica y humana. El concepto de persona es el que sostiene esta importantísima Declaración de los Derechos Humanos que busca preservar la integridad y garantizar el desarrollo de los seres humanos.

considerados como tales y, por lo tanto, tampoco como sujetos de derechos jurídicos. Su vida estaba al arbitrio de los dueños que en todo momento les imponían, por el trato, la marca de la esclavitud a través de la desdicha que les provocaba su situación: "En el ámbito del sufrimiento, la desdicha es algo aparte, específico, irreductible algo muy distinto al simple sufrimiento. Se adueña del alma y la marca, hasta el fondo, con una marca que sólo a ella pertenece, la marca de la esclavitud. La esclavitud tal como se practicaba en la antigua Roma es solamente la ferina extrema de la desdicha. Los antiguos, que conocían bien estas cosas, decían: un hombre pierde la mitad de su alma el día que se convierte en esclavo".[153]

De lo que se deduce que a muchos hombres y mujeres se les ha hurtado, por la esclavitud o por otros factores, sus derechos más fundamentales enraizados en el concepto de persona del que no se les hacía partícipes. En plena Conquista de América se puso en entredicho el que los indios tuvieran alma y por lo tanto que fueran personas. Afortunadamente, hubo quienes les defendieron, precisamente en nombre de valores religiosos.[154] De este modo podemos constatar que no

153 Weil, S., *A la espera de Dios,* Madrid, Trotta, 1993, p. 75.

154 Una investigación desapasionada de las personalidades y de la incansable militancia de Bartolomé de Las Casas, como la de Montesinos y otros muchos españoles, en defensa de la vida y de los derechos de los indios, tiene sus raíces en una visión ética y religiosa del mundo, y también en la necesidad política y económica de organizar de una manera racional, productiva y permanente las nuevas tierras descubiertas. En su famoso sermón. Montesinos pregunta a los españoles si los indios no tienen alma, pues el deseo de enriquecerse hacen que éstos quieras] negar su humanidad, yen el camino de negarla, se cometerá un irreparable genocidio. Las Casas se nutre del pensamiento de Santo Tomás: «Para él todo hombre es por naturaleza libre, y la esclavitud es presentada simplemente corno un he-

ha habido una inmediata identificación entre hombre y persona o la consideración de que todos los hombres son portadores de inteligencia y libertad. La esclavitud u otras formas de opresión, practicadas a los largo de los siglos, despojaron a los seres humanos de su ser personal y con ello, de todos sus derechos y potencialidades. Por ello: "El hombre recibe una determinación importante cuando se le considera como persona así como la persona recibe una determinación no menos importante cuando se le considera como humana. Por tanto, no es lo mismo hombre que persona, como tampoco es lo mismo hombre que ciudadano. «Hombre» es un término más genérico o indeterminado, que linda con el «mundo zoológico» (decimos hombre de las cavernas pero sería ridículo decir persona de las cavernas); «persona» es un término más específico que tiene que ver con el «mundo civilizado» o, sise prefiere, con la constelación de los valores morales, éticos o jurídicos propios de este mundo".[155]

En este breve estudio me propongo mostrar cómo el concepto de persona cobra su peso específico y su atribución a todos los hombres, independientemente de su condición social, sexual o racial, en la conjunción de la filosofía griega y la revelación cristiana llevada a cabo por san Agustín, uno de los más importantes artífices

cho y no como un derecho (Ramón Jesús Queraltó Moreno). Y de allí que diga: Todas las naciones del mundo son hombres y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una no más a definición, y ésta es que son racionales: todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios», Anabitarte, H., Bartolomé de Las Casas, Madrid, Ediciones Urbión. Hyspamérica, 1985, ¿No tienen ánimas racionales?, pp. 11-12.

155 García Sierra, Pelayo, Diccionario filosófico, www.filosofia.org/filornal/ Persona/ Persona humana/ Hombre.

de la elaboración de dicho concepto en la tradición de la filosofía occidental: "San Agustín se halla en el punto del encuentro y del choque entre el idealismo y el realismo espiritualista (entre idealismo y personalismo). El encuentro y el choque sedan entre la inspiración clásica y la inspiración cristiana... La inspiración personalista del cristianismo reside en el Dios Padre que marca sobre los hijos su impronta personal; en la Verdad identificada con la Persona misma de Cristo *(Ego sum veritas).* En la espiritualidad personal de Dios, toma su modelo en San Agustín, la espiritualidad personal del hombre".[156]

El origen del ser personal del hombre

El ser personal del hombre deriva directamente del ser personal de Dios, del hecho de que su creador fuese un Único Dios y tres Personas que, en el acto creacional, dejaron su impronta, su imagen en el hombre, haciendo de él un ser que por analogía participaría del ser personal de Dios. San Agustín, valiéndose de los conceptos griegos y de la revelación cristiana sobre el hombre, especialmente del libro del Génesis, elaboraría una de las visiones antropológicas más profundas y perfilaría en su líneas maestras, los rasgos principales que hacen del hombre un ser personal, portador de lo divino. La esencia de la tesis agustiniana podríamos resumirla diciendo que el hombre es persona y ocupa el más alto lugar de la Creación precisamente por ser imagen de Dios, pero no de un dios cualquiera sino de Dios Trinitario: "Y dijo Dios: Hagamos

156 Stefanini, Luigi, «El problema de la persona en San Agustín y en el pensamiento contemporáneo», en *Augustinus,* 1(1956), pp.139-152. pp.140 y 142.

al hombre a imagen y semejanza nuestra y domine los peces del mar... que no debemos tomar indiferentemente lo que se dijo en las otras obras, dijo Dios hágase y lo que se escribió aquí, dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, es decir, aquí se escribe hagamos para insinuar, por decirlo así, la pluralidad de personas referentes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; sin embargo para que se entienda que en ellas también existe la unidad de la Deidad, inmediatamente lo advierte diciendo: e hizo al hombre a imagen de Dios";[157] "Qué cosa tiene el hombre de más excelente en este caso, sino el haber sido creado a imagen de Dios? Pero esta imagen no la tiene en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma".[158]

En el planteamiento agustiniano se puede reconocer con claridad que el concepto de persona tiene, en primer lugar, un sentido teológico y, en segundo lugar, un sentido humano o derivado: "El concepto de persona tiene dos sentidos centrales e íntimamente relacionados. El sentido primario es el teológico, el de las tres personas de la Trinidad que comparten una sola naturaleza. El sentido derivado es aquel que dice que cada ser humano es una persona. El sentido de «persona» en este caso puede dividirse en dos conceptos: lo que separa y distingue a los seres humanos de otras cosas, y lo que hace que cada individuo sea una persona única y diferente de todas las demás de su misma especie".[159]

157 De Gen.ad un., III, XIX. 29. Para el tema de la imagen en la tradición griega y cristiana: Courcelle, Pierre, *Cannais-toi toi-méme, De Socrate a Saint Bernard,* París, Études augnstinennes, t. 1. 1914;'. II y Iii, 1975. Mi libro: Dolby, Mágica. C, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín.* Pamplona, Eunsa, 2002.

158 De Gen. ad litt., VI, XII, 22; Cír., De Gen. ad itt. Imp., XVI, 55 y 56; De doct. christ., 1, XXII, 20.

159 Fitigerald, A. D. (Director), *Diccionario de San Agustín. San Agustín*

Una vez que San Agustín descubre que el hombre es imagen de Dios a través del versículo 1,26 del Génesis, va a dedicar su búsqueda a encontrar en qué lugar del hombre se asienta la verdadera imagen de Dios. Este aspecto es del todo importante pues desde él configurará toda su concepción antropológica.

Comienza la investigación en sus primeros escritos, los diálogos de Casicíaco. En ellos, deja ya clara la primacía de la mente, inteligencia o razón,[160] es decir, del alma, como el único instrumento adecuado para conocer a Dios. Descubre así la primera pista que le llevará a encontrar el lugar exacto en el que reside la imagen del Dios Trinitario en el hombre y las consecuencias que tiene al configurar sus más profundas aspiraciones: "Quién dudó jamás, le repuse yo (Agustín), que lo más noble del hombre es aquella porción del ánimo a cuyo dominio conviene que se sometan todas las demás que hay en él? Y esa porción para que no me pidas nuevas definiciones puede llamarse mente o razón?",[161] "Razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce; guiarse de su luz para conocer a Dios y el alma que está en nosotros o en todas partes es privilegio concedido a poquísimos hombres; y la causa es porque resulta difícil al que anda desparramado en las impresiones de los sentidos entrar en sí mismo. Así, pues, como los hombres se esfuerzan por obrar con la razón en todo, aún en las mismas cosas falaces, son raros los que conocen la razón y sus

---

a través del tiempo, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2001, p. 1056 (Persona).

160 Cfr., Ferri R. «Mens, Ratio, intellectus, en los diálogos primeros de Agustín», *Augustinus,* 43 (1998), p. 45-78.

161 C. Acad., I, II, 5.

cualidades. Hecho extraño pero innegable".[162] San Agustín ha visto que es la razón, lo más noble del alma, el lugar en el que podemos tener un encuentro con Dios. Pero iremos viendo cómo el ser humano no sólo se caracteriza por su racionalidad sino también por su voluntad libre. Su descubrimiento de otra de las facultades humanas, la voluntad, evita el escollo tanto del radicalismo racional como del irracionalismo voluntarista.

Siguiendo su trayectoria intelectual, encontramos en los comentarios al Génesis, importantes pasajes que hacen hincapié, precisamente, en aquello que engrandece al hombre: ser portador de la imagen de su Creador. Son muchos los textos en los que nos podríamos detener pero voy a señalar sólo uno de ellos que nos servirá de trampolín para adentramos en su principal obra, *De Trinitate,* de la que extraeremos todas las consecuencias que para el hombre tiene el llevar grabada la marca, la imagen de Dios: "Aquí tampoco debemos pasar en silencio lo que al decir nuestra imagen se añadió inmediatamente: y tenga dominio sobre los peces del mar y los volátiles del cielo y sobre los demás animales que carecen de razón. Se dijo esto para que entendiésemos que el hombre fue hecho a imagen de Dios en lo que aventaja a los animales irracionales, es decir, en cuanto a la razón o la mente o la inteligencia o como queramos llamarla si existe alguna que otra palabra más apta".[163]

Es en su obra, *De Trinitate,* en la que encontramos definitivamente elaborado el tema de la imagen de

---

162 De ord., II, XI, 30.
163 De Gen. ad litt., III, XX, 30; Ibid., VI, XII, 21; Conf. XIII, XXII, 32, XIII, XXIII, 33 y XIII XXIV, 35.

Dios en el hombre y donde hallamos las facultades humanas que llevan la impronta de Dios y hacen del hombre una persona. Esas facultades son: la memoria, la inteligencia y la voluntad, una trinidad que refleja pálidamente la Trinidad divina pero que tiene una gran repercusión en la forma de ser, vivir y desear del ser humano: «Recuerdo que poseo memoria, entendimiento y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad. De idéntica manera sé que entiendo todo lo que entiendo, sé que quiero todo lo que quiero, recuerdo todo lo que sé. En conclusión, cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte, y las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia»).[164]

Sin embargo la auténtica imagen aparecerá en la autotrascendencia del hombre, es decir, cuando estas facultades sean contempladas como reflejo del Dios Trinitario: "La (trinidad) más importante es la memoria, el entendimiento y la voluntad o amor: una trinidad que pertenece a la persona interior (XV, VII, 11). Tan sólo esta trinidad, por la cual la mente puede conocer a Dios, es genuinamente la imagen de Dios (XIV, VIII, 11). Porque «persona» es un nombre genérico, hasta el punto que incluso los seres humanos pueden ser llamados personas, a pesar del gran espacio que existe entre los seres humanos y Dios (VII, IV, 7 y XV, VII, 1). Las personas humanas están hechas a imagen de la Trinidad entera, no de una persona particular de ella (2CR, VI, 7)".[165]

164 *De Trinitate*, X, XI, I8.
165 Fitzgerald, A. D. Ob.cit., pp. 1058-1059.

El hombre es persona porque refleja, a través de sus facultades, a las tres Personas divinas: "Cada hombre en concreto es imagen de Dios según la mente, no según el compuesto físico (cuerpo y alma), y es una persona, y su alma es imagen de la trinidad. Y esta Trinidad, cuya imagen es la mente (lo más elevado del alma), es en su totalidad Dios y en su totalidad Trinidad".[166]

Es al final del *De Trinitate* donde lleva a cabo las analogías entre la trinidad de las facultades y la Trinidad de Dios, realzando a la vez las semejanzas y las profundas diferencias que median entre ambas trinidades. La memoria será vista como reflejo de Dios Padre, la inteligencia como reflejo del Hijo y por último la voluntad o amor como imagen imperfecta del Espíritu Santo: "En esta imagen que es el hombre, aunque posee tres facultades, es una persona; mas no así en la Trinidad, donde existen tres personas: el Padre del Hijo, el Hijo del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo. Aunque la memoria del hombre, especialmente aquella que no poseen los animales, es decir, la que contiene las especies inteligibles (memoria intelectual) no percibidas por medio de los órganos sensoriales, ofrece, conforme a su capacidad, una semejanza muy imperfecta con el Padre, es cierto, incomparablemente inferior al original, pero al fin semejanza, en esta imagen de la Trinidad; y asimismo, aunque la inteligencia del hombre, informada por la atención del pensamiento, cuando se dice lo que se sabe, verbo ideal que no pertenece a idioma alguno, ofrezca una cierta semejanza del Hijo en medio de una acentuada diferencia; y el amor del hombre, procedente

166 *De Trinitate*, XV, VII, II.

de la ciencia y lazo de unión entre la memoria y la inteligencia, como algo común al padre y a la prole, de donde se deduce que ni es padre ni es prole, tenga en esta imagen cierta semejanza, llena de imperfecciones con el Espíritu Santo, sin embargo, mientras en esta imagen de la Trinidad las tres facultades no son el hombre, sino del hombre, en la Trinidad suprema, cuya imagen es el alma, las tres personas son un Dios, pero no pertenecen a un Dios; y no son una persona, sino tres personas".[167]

Y termina diciendo: "Misterio en verdad maravillosamente inefable o inefablemente maravilloso, pues siendo la imagen de la Trinidad una persona, la Trinidad excelsa son tres personas; con todo, esta Trinidad de tres personas es mas indivisible que la trinidad de una sola persona".[168]

Las conclusiones antropológicas más importantes de este planteamiento son las siguientes: Al llevar la mente en su memoria la impronta de Dios, deseará la felicidad. Al llevar en su inteligencia la impronta de Dios, deseará la Verdad y al llevar en su voluntad la impronta de Dios deseará el Bien pues el deseo de felicidad es deseo o recuerdo de Dios, el de Verdad es deseo de Dios porque Él es la Verdad y el deseo de Bien y Belleza es deseo de Dios porque Él es el Bien máximo y la Belleza suprema.

167 *De Trinitate*, XV, XXIII, 43. Cfr., Dolby Múgica, C., Ob. Cit. pp.188-21 1; Áivarez Turienzo, S. *«Regio media Salutis». Imagen del hombre y supuesto en la creación. San Agustín* Salamanca, Universidad Pontificia, 1988; Vannier, M. A., *Saint Augustin et le Mystére Trinitaire,* Col. Les classiques Foi Vivante. num. 324, Du Cerf/ lnstitut des Etudes Augustiniennes, 1993; Dolby Mágica, C., *«El* hombre como imagen de Dios en la especulación agustiniana» en *Augusrinus,* 39 (1989), pp.119-154.

168 Ibid.

Las motivaciones más fuertes del ser humano: felicidad, verdad, bien y belleza, proceden justamente de ser persona, de ser el portador más nítido de la imagen trinitaria que al dejarle su impronta, le marca a la vez la dirección de sus deseos m*á*s profundos. Por ser su memoria reflejo del Padre, deseará la felicidad o la vuelta a Dios; por ser su inteligencia, imagen del Hijo, querrá alcanzar la Verdad y por ser su voluntad imagen del Espíritu Santo deseará el Bien y la Belleza que de todo ello deriva. Esos deseos metafísicos del hombre tienen su anclaje en Dios y los podemos considerar como universales antropológicos.[169]

Los universales antropológicos agustinianos

El Deseo de felicidad o recuerdo de Dios

El hecho de que nuestra memoria sea una facultad portadora de la imagen de Dios tiene, como inmediata consecuencia, el que todo ser humano tenga un anhelo de felicidad. El descubrimiento de este anhelo en el hombre lleva a San Agustín a la afirmación de que no es más que la manifestación de nuestro recuerdo de Dios. Si deseamos ser felices es porque deseamos a Dios, el único que nos puede proporcionar una felicidad absoluta. Es un deseo omnipresente en todos los hombres y no se sacia nunca, independientemente de dónde se coloque la felicidad:

169 Cfr., Canet, V. D. (Editor), *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento,* Madrid, Cenizo Teológico San Agustín, 2004, Mi conferencia: El ser humano en San Agustín, p. 80, en la que hablo de los universales presentes en la antropología agustiniana: Deseo de Verdad o Sabiduría, deseo de ser amado y de amar, deseo de una felicidad eterna o deseo de Dios, deseo de inmortalidad, deseo de ser libres, deseo de bien y deseo de conocernos a nosotros mismos.

ya sea en los bienes materiales, en otras personas, en el poder o la fama. Ninguno de estos bienes, dirá San Agustfn, puede de suyo saciar al hombre. Pero lo más asombroso es la existencia de un deseo de felicidad total, absoluta, que ningún ser humano ha podido experimentar ni tan siquiera observar en otro ser humano. En la vida de las personas nunca hay una felicidad sin fisuras, a pesar de ser su objetivo. Con suerte, podrán poseer una felicidad transida de preocupaciones, dolor y trabajo. A este respecto, encontramos un bello texto en la tesis doctoral que la filósofa Hannah Arendt hizo sobre San Agustín: "Y en ello consiste la dependencia del ser creado respecto del Creador. Que el hombre en su deseo de ser feliz depende de una noción de felicidad que nunca pudo experimentar en su vida terrena, y que tal noción tenga además que ser la única instancia determinante de su conducta terrena, sólo puede significar que la existencia humana como tal depende de algo externo a la condición humana que nosotros conocemos y experimentamos. Y como quiera que el concepto de felicidad está en nosotros merced a una conciencia que se equipara a la memoria (o sea, como quiera que la felicidad no es idea «innata» sino idea recordada), esto «externo a la condición humana» significa de hecho algo anterior a la existencia humana. El Creador es, en efecto, ambas cosas: anterior al hombre y externo al hombre. El Creador está en el hombre sólo en virtud de la memoria del hombre, que le mueve a desear la felicidad y con ella una existencia que dure por siempre: «Pues yo no sería, mi Dios, no existiría en absoluto, si Tú no estuvieras en mí» (Confesiones, 1, II, 2), es decir, si no estuvieras en mi memoria".[170]

170 Arendt. H., *El concepto de amor en San Agustín,* Madrid, Ediciones

De este texto se puede deducir que deseamos la felicidad porque nos acordamos de Dios y que queremos un tipo de felicidad que no hemos visto en nuestra vida terrena, es decir, una felicidad no experimentada por mortal alguno. Dos ideas que están presentes a lo largo de la obra agustiniana: el deseo universal de una felicidad permanente y la afirmación de que éste proviene de nuestra memoria o recuerdo de Dios. Pasemos a verlo a través de los propios textos agustinianos.

En su diálogo de principiante a filósofo, *De Beata Vita,* San Agustín señala ya las dos primeras características de ese anhelo de felicidad. La primera: se trata de un deseo compartido por todos los hombres a menos que medie alguna rara enfermedad mental y por lo tanto es un universal inherente a toda persona; la segunda: este deseo no se puede cumplir de modo satisfactorio si no descansa en algo permanente que no se le pueda arrebatar al ser humano: "Todos queremos ser felices ¿no? Apenas había dicho esto, todos lo aprobaron unánimemente".[171]

Pero el deseo de felicidad peligra tanto en su proyecto como en su logro si lo que aporta la felicidad le puede ser arrebatado al hombre. Aparece el segundo elemento constitutivo de la felicidad, la necesidad de permanencia en nosotros o con nosotros de aquello que amamos y nos proporciona la dicha. Aquí aparece un reflejo de la eternidad como vector clave en la comprensión metafísica del hombre. Sus deseos satisfechos serán realmente

---

Encuentro 2001, p. 76. Edición en lengua inglesa, *Love and saint Augustine,* Chicago & London, The University of Chicago, 1996.

171 *De beata vita*, II, lo; Cfr.: *De Trinitate*. XIII. IV. 7; Tomás de Aquino. *Suma teológica,* II. q. 3, a. 8; Boecio, *Consolación sobre la filosofía,* libro III, prosa X.

aquellos en los que no se temiera la pérdida de lo que proporciona la dicha. La persona humana en San Agustín es como una flecha que apunta siempre a lo eterno, al Ser, en definitiva a Dios. Así lo podemos ver en los siguientes textos: "¿Qué debe buscar el hombre para alcanzar su dicha?. Ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues lo pasajero y mortal no podemos poseerlo a nuestro talante, ni al tiempo que nos plazca. ¿Dioses parece eterno y siempre permanente? Tan cierto es eso, observó Licencio, que no merece ni preguntarse. Los otros, con piadosa devoción, estuvieron de acuerdo. Luego es feliz el que posee a Dios".[172] "Es sentir unánime de todos cuantos pueden usar de la razón que todos los mortales quieren ser felices. Pero el problema en torno al cual se han enconado muchas y vivas controversias en las que los filósofos han gastado su tiempo y sus afanes, es la siguiente pregunta de la flaqueza humana: ¿quiénes son los felices y de dónde viene la felicidad?. Hemos elegido a los platónicos, los más famosos y con razón, de todos los filósofos. Y los escogimos precisamente porque, habiendo sabido comprender que el alma humana, aunque inmortal y racional o intelectual, no puede arribar a la felicidad más que por la participación de la luz de Dios que la hizo y que hizo el mundo, concluyeron que sólo puede lograr el objeto del apetito de todos los hombres, o sea, la vida feliz, el que se adhiere con la fuerza de un amor casto a aquel único bien sumo que es el Dios inconmutable".[173]

Hay una tercera característica del deseo de felicidad desarrollada por San Agustín en los análisis que hace

172 *De beata vita*, II. 11.
173 *De civitate Dei*, X. 1, 1.

de la memoria en las Confesiones. Se trata de la búsqueda, como hemos dicho antes valiéndonos de las palabras de H. Arendt, de una felicidad que nunca hemos experimentado pero de la que somos portadores: "El conocimiento de la posible existencia de la vida feliz se da a la conciencia pura antes de toda experiencia, y garantiza nuestro reconocimiento de la vida feliz si es que alguna vez la encontramos en el futuro. Para san Agustín este conocimiento de la vida feliz no es simplemente una idea innata, sino que está depositado de modo específico en la memoria como sede de la conciencia. Por tanto, este conocimiento señala hacia el pasado; proyectándose hacia el futuro absoluto, la felicidad está garantizada por una suerte de pasado absoluto, pues el conocimiento de este pasado absoluto que está presente en nosotros, no puede explicarse verosímilmente por ninguna experiencia tenida en este mundo. La posibilidad de un recuerdo tal se vuelve plausible con la ayuda de un análisis de la forma en que opera la memoria en general. San Agustín se pregunta cómo es que recuerdo la «vida feliz», y se contesta: «Se parece a la forma en que recordamos el gozo? Quizá sí, pues incluso cuando estoy triste recuerdo la alegría, como recuerdo la vida feliz cuando soy desgraciado. Mas yo nunca vi, ni oí, ni olí ni saboreé la alegría con un sentido corporal. La experimente en mi mente cuando me regocijé y el conocimiento de ella se fijó en mi memoria».[174] La naturaleza de la memoria consiste, en consecuencia, en trascender la experiencia presente y albergar el pasado, igual que la naturaleza del deseo es trascender el presente y extenderse hacia el futuro. Pero todos los hombres aspiran a la felicidad y

174 *Confesiones* X, XXI, 30.

ninguno puede pretender "no tener experiencia de ella, [pues] la reconoce en su memoria siempre que oye las palabras vida feliz (Confesiones, X, XXI, 30)".[175]

El recuerdo que todo ser humano tiene de Dios y del que es portador, le hace anhelarlo continuamente, aunque no sea consciente de que lo desea: "Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti".[176] La persona humana quiere a Dios a través de su anhelo de felicidad, fiel indicador para San Agustín, del deseo de Dios que se encuentra en nuestra memoria en la que ha dejado agazapada su imagen como una señal de por dónde debe empezar a buscar]o. Pero para hallar, tanto la propia felicidad como a Dios, es preciso ir más allá del propio hombre: "Qué haré, pues, oh vida mía verdadera, Dios mío? ¿Traspasaré también esta virtud mía que se llama memoria? ¿La traspasaré para llegar a tí, luz dulcísima? ¿Qué dices? He aquí que asciendo por el alma hacia ti, que estas encima de mí, traspasaré también esta facultad mía que se llama memoria, queriendo tocarte por donde puedes ser tocado y adherirme a ti por donde puedes ser adherido?".[177] "¿Dónde te hallé, pues, para conocerte, sino en ti sobre mi?. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo".[178]

175 Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín, op. cit*., pp. 73 y 74.
176 *Confesiones*, I, I, 1.
177 Ibid., X, XVII, 26.
178 Ibid., X, XXVI, 37.

El deseo de Verdad como deseo de Dios

En San Agustín encontramos una estrechísima relación entre el deseo de felicidad y el deseo de Verdad. Felicidad y Verdad son dos aspectos de la relación del hombre con Dios. El deseo de la Verdad es otro de los universales antropológicos. En sus primeros diálogos habidos en la finca de Casicíaco, San Agustín es ya consciente de la necesidad de buscar y encontrar la Verdad como *condicio sine qua non* de la felicidad: "Dijo Trigecio, ciertamente bienaventurados queremos ser, y si podemos serlo sin la Verdad, podemos también dispensarnos de buscarla. Añadí yo, ¿creéis que podemos ser dichosos sin hallar la Verdad?. ¿Qué piensas, dije yo, que es vivir felizmente sino vivir conforme a lo mejor que hay en el hombre?. ¿Te parece que sin hallar la Verdad, con sólo buscarla puede uno vivir dichosamente? Mantengo mi sentencia, dijo él, de ningún modo me parece".[179]

El hombre, por llevar en su inteligencia la imagen de Dios, se convierte en el incansable buscador de la Verdad, como al propio Agustín se le ha llamado.[180] Felicidad y Verdad se entrelazan y confluyen en un mismo mar. La búsqueda de la Verdad viene desde el principio espoleada por el deseo de ser feliz. Se filosofa para encontrar la Verdad que nos haga felices y no podemos dispensamos de su investigación, a menos que renunciemos *a priori*

179 C. acad. I, II 5 y 6.

180 «Agustín fue el más apasionado buscador de la Verdad en el mundo antiguo. Ha luchado con el problema de la Verdad más que sus viejos maestros Platón y Plotino. El problema de la Verdad era para él una cuestión vital, más aún: la cuestión vital por excelencia», en Hessen, J., *La Filosofía de San Agustín,* Murcia, Athenas, 1962, p. 35.

a nuestra personal felicidad: "Porque la única causa que lleva al hombre a filosofar es el ser feliz".[181]

El camino teórico hacia la Verdad en San Agustín, lo podemos descubrir ya desde sus primeros diálogos en los que se perfila como una de las cuestiones más urgentes por resolver.[182] El escepticismo[183] que le mantuvo cautivos su inteligencia y su corazón, hizo que se diera cuenta de la importancia no sólo de la búsqueda y encuentro de la Verdad sino de la necesidad de ahondar filosóficamente en su contenido.

Al buscar la Verdad. San Agustín no pretendía hallar algo abstracto o confuso sino una realidad que tuviera que

181 *De civitate Dei,* XIX, 1, 3; Du point de vue psychologique le désir du bonheur est la cause primordiale qui pousse á l'homme rechercher la *finis boni,* autrement dit la raison pour laquelle on s'adonne à a philosophie», en Ragnar, H. *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie anciene.* París, Études augustiniennes, 1962, p. 19.

182 «El uso que Agustín hace de la verdad se debe en buena parte a la Biblia (véase, por ejemplo, Lib. arb. 2, 13. 37, citando a Jn. 8,31-32). Sus principales deudas filosóficas son con los escritos de Cicerón y con los de los platónicos, Después que Agustín leyó el *Hortensias* de Cicerón (Conf. 3. 4. 7-8) el relato de las *Confesiones* es el relato de la búsqueda que Agustín hace de la verdad (*Confesiones*. 3. 6. 10; 6. 11. 18; 8. 7. 17; B. vita .1.4; Lib. arb. l. 2. 4). Esta búsqueda persiste en lodos los escritos de Agustín (*De Trinitate*, 1. 1 . 1. — 1. 3. 5) pero buena parte de la labor teórica sobre la naturaleza de la verdad se desarrolla en los diálogos de los primeros tiempos. Cicerón es también la fuente (quizás la única) para el encuentro de Agustín con el escepticismo. Los «libros de los platónicos» (*Confesiones* 7, 9.13—7, 20.26) plasman profundamente la positiva epistemología y filosofía de Agustín acerca de la mente. Agustín restringe la verdad al conocimiento derivado de la percepción intelectual, no de la percepción sensorial (cf. *Civitate Dei* 8. 7) en op. cli., Fitzgerald,A. D., *Diccionario de San Agustín. San Agustin a través del tiempo* p. 1313.

183 Cfr. Dolby Múgica, C., El escepticismo agustiniano en la búsqueda de la Verdad, en *Verdad* y *Certeza. Los motivos del escepticismo,* Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 168, 2004.

ver directamente con las cuestiones más importantes del ser humano.[184] Conocedor de la existencia de verdades matemáticas, morales o estéticas, deseaba buscar la Verdad última que las fundamentara y, a la vez, la Verdad que diera sentido a su vida. Ya desde el inicio de sus obras, Agustín la identificó con Dios: "A ti invoco, Dios Verdad, principio, origen y fuente de la Verdad de todas las cosas verdaderas, Dios Sabiduría, autor y fuente de la Sabiduría de todos los que saben".[185]

Al identificar a Dios con la Verdad, defiende que es algo diferente al hombre, trascendente, pero avala también un cierto sentido inmanente de la misma que aparece en el hecho de que el hombre la desea poseer. ¿Cómo es posible que prevalezcan en el filósofo ambos aspectos contradictorios con respecto a la Verdad? La respuesta estaría en su afirmación de que la Verdad sobrepasa al hombre que la descubre pero, a la vez, la lleva en sí en la forma de un dinamismo interno que le convierte en un buscador continuo de la misma en todos los niveles de la realidad. Resumiendo, trascendente porque sobrepasa al hombre, inmanente porque al ser éste imagen de Dios la lleva en sí como motor que pondrá en marcha su búsqueda. La inmanencia tiene su fuente en la trascendencia. Lo interior del hombre se prolonga en lo exterior de Dios que se convierte en lo más íntimo del hombre. Una aparente paradoja que se resuelve en la grandeza del ser humano.[186]

184 «Se trata del destino de la vida, de las costumbres, de nuestra alma, la cual confía vencer la dificultad de todos los sofismas y después de abrazar la Verdad, volviendo por así decirlo al país de su origen» C. Acad., II, IX, 22.

185 Solil., 1, 1, 3.

186 Cfr., Dolby Múgica, C., El deseo de Verdad en San Agustín, como

El anhelo de Verdad es uno de los deseos más intensos de toda persona. El hecho de que en San Agustín venga enraizado en la imagen divina de la que es portador el hombre, garantiza que siempre y en todo tipo de circunstancias históricas haga su aparición, incluso en un mundo intelectual en el que la razón humana se erija como completamente independiente de Dios y como fuente única de Verdad, porque ¿Cómo es posible que la busquemos si fuéramos su origen? Este es el mérito de San Agustín y su gran aportación al pensamiento filosófico.[187]

El deseo de Bien como deseo de Dios

Este tercer universal antropológico lleva imbricada una facultad especial que es la voluntad pero, una voluntad libre. La libertad, hace su aparición en este último universal metafísico.

---

deseo de Dios, en: *Verdad Percepción, Inmortalidad,* Miscelánea en Homenaje al profesor Wolfgang Strobl, edición de Salvador Castellote. Valencia. Coedición Facultad de Teología San Vicente Ferrer y Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1995. Edith Stein en una carta escrita en 1938 a Adelgundis Jaegerschmid le dice a propósito de la muerte de su maestro E. Husserl: «No tengo preocupación alguna por mi querido Maestro. He estado siempre muy lejos de pensar que la misericordia de Dios se redujese a las fronteras de la Iglesia visible. *Dios es la verdad. Quien busca la verdad busca a Dios,* sea de ello consciente o no,», en Obras Completas, Vol. l. *Escritos antropológicos* y *cartas,* Vitoria, Madrid y Burgos. Ediciones El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Editorial Monte Carmelo, 2002, p. 1251.

187 Cfr., Boyer, C. *L'idée de Vériré dans la Philosophie de Saint Augustin,* París, Beauchesne et ses Fils, 1941; Dolby Múgica, C., El ser humano en San Agustín, en San *Agustín: 1650 aniversario de* Lis *nacimiento.* op. cit., p. 81.

Para entender la presencia de la libertad en este tercer universal antropológico: el deseo de Bien, hay que tener una comprensión de lo que San Agustín entiende por la auténtica libertad o *libertas:* querer el bien y no el mal. El deseo del Bien está anclado en la verdadera libertad del ser humano. ¿Cómo se expresa en la persona esa tendencia al bien? Tal y como lo ha analizado el profesor Juan Pegueroles, se manifiesta de dos maneras: "La orientación al bien puede ser doble: el bien como bien-para-mí o felicidad, y el bien-en sí o moralidad. El fin último y el bien supremo al que tiende el hombre es Dios, el cual es a la vez orden (bien-en-sí) y paz (bien-para-mí). Autodeterminación (de la voluntad) más orientación al bien como bien-para-mí es *liberum arbitrium.* Autodeterminación más orientación al bien como bien-para-mí y como bien-en-sí es *libertas".*[188] El libre albedrío es el deseo de felicidad que podemos convertir en realidad si hacemos el bien y pasamos al estadio de la libertad verdadera. Esta, lejos de ser una mera capacidad de elección entre el bien y el mal como hoy se concibe, es la búsqueda y realización del bien que descubre el anhelo profundo de Bien o de Dios que llevamos en nuestro interior por el hecho de ser imágenes de Dios.

Independientemente de cómo pueda el hombre realizar el bien, en San Agustín sólo es posible llevarlo a cabo con la ayuda de la gracia, lo importante es subrayar la relación intrínseca entre la libertad y el deseo de bien. La propia libertad humana refleja la imagen divina en su deseo de bien, incluso cuando este deseo de bien no está

---

188 Pegueroles, J. La libertad para el Bien en Saz, Agustín, en *Espíritu,* 23 (1974) pp. 101-106.

puesto en algo que objetivamente lo sea. El ser humano no puede querer el mal para sí aunque sus inclinaciones estén equivocadas.[189] Esa tendencia a lo bueno y a lo justo que so observa en todo ser humano no depravado deriva justamente de su fuente divina. La liberación del hombre sólo podrá obtenerse en la elección de lo bueno, en definitiva en la elección del Bien máximo que es Dios. En la óptica teísta agustiniana, la libertad es elección de Dios a diferencia de la concepción atea para quien la libertad del hombre radica precisamente en la liberación del Bien máximo o Dios y en la erección en su lugar del bien fraguado por el propio hombre que se convierte así en un remedo de Dios.[190] Una contradicción si pensamos que por un lado el hombre no tiene en sí las fuentes de sus ansías metafísicas, parafraseando a Unamuno, y por lo tanto él solo no puede colmarlas.

Conclusiones

El deseo de la felicidad o *memoria Dei* nos lleva a buscar la Verdad y el Bien últimos que nuevamente se encuentran en Dios. Hay una circularidad entre Verdad, Bien y felicidad. Esta última impulsa a la búsqueda de aquellas y se ve colmada en su posesión que tendrá su

---

189 Cfr. C. lul, Op. Imp. VI, 26; Dolby Múgica, C., La libertad agustiniana, *Revista Española de Filosofía Medieval,* 11 (24), pp.49-66.

190 Cfr. Dolby Múgica, C., Antropología teísta: San Agustín. Antropología atea: Jean-Paul Sartre, *Pensamiento,* 49 (1993), pp.99-115; Lubac, E. de, *El drama del humanismo* ateo, Madrid, Encuentro, 1997. Consultar especialmente el capítulo primero de La primera parte: Feuerbach y Nietzsche, y El capítulo segundo de la tercera parte, concretamente: El Hombre-Dios.

cabal cumplimiento en la vida celeste aunque empiece su apropiación en ésta, a través de la Filosofía y la Religión.

El verdadero ser personal del hombre es aquel en el que aparecen estos tres universales metafísicos: el deseo de felicidad, de Verdad y de Bien que se implican mutuamente.

Hombre y mujer hechos a imagen y semejanza de Dios por su alma, son portadores de esos mismos rasgos y anhelos. Por tanto, ambos son en su esencia «personas» y lo son como diría Zubiri[191] por su religación con lo divino. Las diferencias biológicas, psicológicas e incluso anímicas, en nada empañan la igualdad metafísica de ambos sexos que deriva de su ser imagen de Dios.[192]

Este planteamiento metafísico es de una enorme envergadura y tiene una gran importancia para desvelar la fundamentación del ser personal del hombre y garantizar así la igualdad ontológica y espiritual de varones y mujeres. Es la base desde la que hay que continuar construyéndola, desde un humanismo teísta y cristiano.

Fuente: Revista de Filosofía Medieval, Madrid (España) Nº 13 (2006), pp. 21-30.

---

191 Cfr., Zubiri, X., *Naturaleza. Historia. Dios.* Madrid, Alianza Editorial, 1999, concretamente en la parte tercera: Existencia y religación: el problema de Dios, pp. 429-433,

192 Cfr. Bavel, T. J. Van, La mujer en San Agustín, *Estudio Agustiniano,* 29 (1994), pp. 3-49, especialmente el epígrafe «Las mujer como imagen de Dios» pp. 6-26; Stein, E., *Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia* en Obras Completas, Vol. IV (Escritos antropológicos y pedagógicos), Vitoria, Madrid y Burgos, Ediciones El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Editorial Monte Carmelo, pp. 271-296.

La persona humana en san Buenaventura

Manuel Lázaro Pulido

Introducción: base ejemplarista de la metafísica expresiva en el hombre como persona

La persona humana en San Buenaventura se desarrolla a partir de un contexto de pensamiento que le lleva a realizar una antropología metafísica en la que la delimitación del ser queda absorbida por el dinamismo del ser que «es» siendo presencia. De una parte, ha de tenerse en cuenta una tradición metafísica de gran calado que tiene como fuente la lectura medieval de Platón mediante el neoplatonismo, bifurcada en dos caminos (ejemplarismo agustiniano y simbolismo dionisiano) y que resuelve cruzarse en el siglo XII en la abadía de Saint Víctor. [193] De otra parte, una tradición teológica alimentada en las interpretaciones y glosas del texto de la Escritura (Gn 1, 26) que consagra en occidente, desde san Agustín, la teología de la imagen en la naturaleza,

193 Cf. Zas Friz de Col, R. *La teología de/símbolo de san* Buenaventura, Roma, Ed. Pontificia Universitá Gregoriana, 1997, pp. 63-137; lzaro, M., *La creación en Buenaventura: Acercamiento filosófico ala metafísica expresiva del ser finito,* Grottaferrata (Roma), Frati Editori di Quaracchi, 2005, pp. 61-101.

en especial en el hombre, capaz de recibir mediante la gracia divina la facultad de similitud con el Dios Trino *(imago in naturailbus, similitudo in gratuitis),* alimentada por la teología del siglo XII y los primeros maestros parisinos.[194] Por último, la fuente franciscana, de modo especial la persona de san Francisco de Asís, que es el modelo personal de imagen humana en su naturaleza y de semejanza con Dios dada por la gracia, ejemplo vivo de la hermenéutica existencial y recapitulativa *(vir hierarchicus).*[195]

A partir de estos elementos de influencia se desarrolla una metafísica del ser creado que se caracteriza por su carácter relacional. El ser creado expresa su ser participado. Como telón de fondo vital está presente la actitud de san Francisco ante la creación, su armonía y belleza, y como perspectiva filosófico-teológica, el ejemplarismo agustiniano desarrollado por el Seráfico.

Efectivamente, la pregunta por el concepto de persona en san Buenaventura tiene desde el punto de vista filosófico una fuente especial en la doctrina del ejemplarismo del que es un exponente, que podríamos denominar, acabado. Pero este ejemplarismo que incluye todo el orden de lo real, desde el macrocosmos hasta el microcosmos en

194 Chavero, F. de A., «Imago creationis, imago recreationis. Para una teología y antropología de la imagen de Dios en San Buenaventura», en *Carthaginensia,* 9 (1993) p. 81. Cf, Javelet, *R. Image et ressemblance au donzième siècle: De Saint Anselme à Alain de Lille,* 2 vol., Paris Leiouzey et Ané, 1967.

195 Cf. Rayes, Z., «The theological image of St. Francis of Assisi in the sermons of St. Bonaventure», en Chavero, F. de A. (ed,), *Bonaventuriana: Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm.* Vol. 1. Roma, Ed. Antonianum, 1988. pp. 323-321; Chavero, E de A., «Vir hierarchicus (Leganda maior, Prologus). ¿Una interpretación de San Francisco en clave dionisiana?», en *II Santo,* 40 (2000), pp. 7-48.

cuanto que se puede definir como “la doctrina de las relaciones de expresión existentes entre las creaturas tal como son en sí mismas y tal como son en Dios o en el Verbo”,[196] cobra en el pensamiento antropológico una orientación que en términos más actuales podríamos llamar personalista.[197] El concepto de persona aplicado al hombre recibe un dinamismo muy especial sobre el eje de la concepción humana de imagen y semejanza de Dios. Es necesario fijarse, aunque sea brevemente, en la perspectiva ejemplarista que constituye la realidad en la que es comprendida el ser humano para poder explicar el hombre en cuanto persona, aparte de este mismo concepto tomado de la doctrina trinitaria.

En su realidad metafísica el hombre que es libre está siempre referido a Dios que nos ha creado libremente. La libertad del acto creador en su producción y en su obra no borra la huella que ha dejado en nosotros como creación suya. Como sintetiza con gran acierto Bernardino de Armellada: “Dios creador de las cosas, que

---

196 Bissen, J. M., *L'esemplarisme divin selon Saint Bonaventure,* Paris, Vrin, 1929, p. 4. Sobre el ejemplarismo cf. Oromí, M., «Filosofía ejemplarista de San Buenaventura, Introducción general», en *Obras de San Buenaventura,* vol. 3, Madrid, BAC, 1957, pp. 3-138; Manferdini, T. «L'exemplarismo in San Bonaventura», *in incontri Bonaventiriani,* 7 (1972), pp. 41-80; Valderrama, C., «Sentido de la filosofía a la luz del ejemplarismo bonaventuriano», en *Bolívar, 16-20 (1953),* pp. 963-972; Id., «Filosofía ejermplarista. Acercamiento al pensamiento de San Buenaventura», en *Franciscanum,* 16 (1974). pp. 160-468. Javelet, R., «Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien», en Comissionis Internationalis Bonaventurianae, San *Bonavenrura 1274-1974. Volumen commemorativun anni speties centenari a morte S. Bonaventurae Docloris Seraphici,* vol. 4, Grottafenara (Roma), Collegio S. Bonaventura, 1974. pp. 349-370.

197 Cliavero, F. de A., *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura,* Murcia, Espigas-Instituto teológico Franciscano, 1993, p. 225.

se ha revelado en Cristo como trino en Personas, tuvo que dejar su huella en las criaturas (...) Buenaventura, desde esta ejemplaridad de Dios y con su profundidad de teólogo místico, detecta la huella de Dios Trino en todas las dimensiones de la creación desde los seres inanimados hasta el mismo discurrir de la historia".[198] De este modo, en la raíz de la concepción personal en el hombre anida la idea ejemplar de la realidad natural como espejo de Dios. Todos los seres creados participan del hecho de la creación, pero no del mismo modo. La diferencia entre ellos implica una distinción en la representación del Creador, por lo que los seres lo son en una gradación expresiva ascendente (sombra, vestigio, imagen y similitud), siendo el hombre cumbre de los seres finitos y creados: el hombre es verdadera imagen de Dios, porque es similitud expresa. [199]

El Doctor Seráfico describe el hombre, a partir de una lectura filosófico-teológica de la Escritura (Gn 1, 26), como un verdadero ser comunicativo que tiene la capacidad de alcanzar distintos grados de mostración y significación ontológica; desde el modo más lejano de vestigio, en virtud de su naturaleza, al modo más próximo de imagen de Dios, en virtud de su alma *(mens).* Su constitución expresiva afecta a su ser personal en cuanto que como imagen queda abierto al Otro, al horizonte trascendente, estando capacitado, por gracia, a mantener semejanza con Él. El hombre no puede ser definido sólo en virtud de una unión sustancial de cuerpo y entendimiento o

198 Armellada, R de, «Antropología teológica. Creación, pecado, gracia, escatología», en Merino, J. A., y Martínez, F. (coord.), *Manual de Teología franciscana,* Madrid, BAC, 2003, p. 373.

199 «Horno est vere imago Dei, quia est eius expressa similitudo» (S. Buenaventura, II Sent., d. 16, a. 1, q. 1 concl.: II, 394).

razón, sino que exige una explicación que rompa con las fronteras de su propia individualidad, sin negarla, muy al contrario fundamentándola. El ser humano ha de poder expresarse en términos de relación, pues ser imagen es ser representación, y ello significa que es "siempre correlativo a un prototipo, a un ejemplar que explica".[200] La categoría antropológica de la relación a Dios, a los demás hombres y al mundo, se explica desde la utilización del maestro franciscano de la metafísica ejemplarista, la causa ejemplar, y la metafísica emanantista.[201] Con este arsenal puede explicar el significado expresivo del hombre y la creación. El hombre en su constitución es expresión de forma pasiva de la realidad divina, está abierto al misterio Trinitario. Y Dios Trinitario, desde la expresividad activa, hace posible la constitución expresiva antropológica.[202] El hombre en virtud de su propia constitución creada a imagen y semejanza del Creador es un ser abierto desde lo más íntimo de su ser al mundo.

Resumiendo, el ejemplarismo es la doctrina que ilumina y acompaña la noción de persona. Explica la utilización de la categoría «persona» en el hombre a partir de su explicación en la Trinidad. El efecto del acto creador de Dios Creador Uno y Trino, explicado en

200 Mathieu, L., *La Trinité créatrice d'aprés saint Bonaventure,* Paris, EJ. Franciscaines, 1992, p. 230.

201 Sobre la dualidad de fuentes en la explicación metafísica expresiva cf. Lázaro, M., «La creación en San Buenaventura», o. c., pp. 61-101.

202 « (...) sicul exemplar secundum proprietatem vocabuli dicit expressionem per modum activi, —unde exemplar dicitur ad cujus imitacionem fit aliquid—. sic e contrario imago per modum passivi; et dicitur imago quod alterum exprimit et imitator» (S. Buenaventura, I *Sent.,* d. 31. p. 2, a, 1, q. 1 concl: I 540). Sobre el aspecto pasivo y activo del ejemplarismo cf. Bougerol, J. G., *Introduction a saint Bonaventure,* Paris, Vrin, 1988, p. 77.

lenguaje filosófico bajo los nombres de causa eficiente, ejemplar y final, es punto clave de entendimiento de toda la realidad creadora, corporal o espiritual en su conjunto, y especialmente del hombre, de naturaleza corporal y espiritual, quien en cuanto imagen y semejanza refleja, aún de modo imperfecto, su fundamento".[203]

El concepto de persona

Todo lo que hemos dicho hasta ahora tiene una repercusión orientadora de la especulación sobre la persona en el hombre. La metafísica de la expresión, de comunicación lleva al hombre a la interioridad. Una lectura en clave antropológica del *Itinerarium* nos mostraría cómo el ser humano se define por nacer con vocación de apertura y de continua proyección.

El hombre es un ser abierto, en permanente peregrinaje por el camino de la vida en el mundo y en el tiempo. Frente a la cerrazón de la lectura subjetivista, el hombre encuentra su ser en un itinerario interior que le lleva a abrirse al Otro, encontrando su sustancia —lo que es, su realidad— en la similitud con Dios. Esta certeza del ser creado es analogía de la realidad divina. El ser humano como persona está abierto a la relación,

203 Un texto sintético y maduro donde explica la creación del mundo es el siguiente: «Per hoc autem, quod additur in certo pondere, numero et mensura, ostenditur, quod creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis: efflcientis, a quo est in creatura unitas, modus el mensura, exemplaris, a quo est in creatura veritas, species et numerus; finalis, a quo est in creatura bonitas, ordo et pondus. Quae quidem reperiuntur in omnibus creaturis tanquam vestigium Creatoris sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis» (S. Buenaventura, *Brevil..* p. 2, c. 1: V, 219).

conjugando individualidad esencial con relación. Por lo tanto, el carácter aperturista de la metafísica influye en la articulación de su pensamiento especulativo filosófico-teológico y, consiguientemente, en su concepto de persona. [204]

Ya que la antropología bonaventuriana se explica desde los parámetros de la metafísica ejemplarista, es lógico que el análisis del concepto de persona y su constitución ontológica los aborde respecto de la Trinidad[205] y la naturaleza de los ángeles.[206] Esto no significa ni mucho menos que no pueda hablase con propiedad de la persona humana en san Buenaventura. Como hemos mencionado, a su conocida doctrina ejemplarista ha de sumarse la categoría personalista que fundamenta el carácter relacional del hombre, siendo uno de los fundamentadores del personalismo como expresión de la interpretación y propuesta cristiana del hombre. Como afirmó E. Gilson, el Maestro franciscano "parece haber estado particularmente feliz en su análisis de la noción de persona, y es ciertamente uno de los dos o tres mejores intérpretes del personalismo cristiano".[207] San Buenaventura aplica la noción de persona al hombre, de modo análogo a como se hace en Dios.[208]

Comencemos por ver como entiende el concepto de persona y luego cómo se aplica al hombre. El Doctor Seráfico realiza un análisis de la noción de persona

---

204 Cf. Iammarrone, L, «La Trinidad», *en* Merino, J. A., *y* Martínez, F. (Coord.), «Manual de Teología», o. c., pp. 57-148.

205 Cf. *I Sent*., d. 25.

206 Cf. *I Sent*., d. 33-34.

207 Gilson, E., *Lesprit de la philosophie médiévale,* 2 Ed., Paris, Vrin, 1998, p. 206, n. 2.

208 S. Buenaventura, I *Sent,,* d. 25, a, 2, q. 2 concl.: I. 444-445.

recordando distintas definiciones dadas por los teólogos y la Escolástica desde la explicación trinitaria y cristológica. En el concepto de persona aparecen dos concepciones contrapuestas: una apuesta por definir la persona (divina) según la sustancia y otra según la relación.[209]

Tenemos argumentos de autoridad que nos hacen ver que la persona se define por ser sustancia.[210] El primero en ser citado es el gran referente de la filosofía medieval: el maestro san Agustín. El obispo de Hipona realiza una tentativa de aprehensión de la intimidad personal desde la relación sustancial [211] que se bifurca en la elaboración medieval en dos tendencias hacia los dos términos.

De un modo más explícito sobre la sustancia se expresa Boecio, en una definición que había sido recogida como un axioma en la época medieval. La enunciación categoriza la persona desde la mirada aristotélica como una «sustancia individual de naturaleza racional".[212]

Junto a estos dos autores de referencia, también cita san Buenaventura a san Anselmo (*Quot sunt personae, tot sunt substantiae*)[213] o Hugo de San Víctor *(Unum*

209 «Utrum nomen persona in divinis dicatur secundum substantiam an secundum relationem» (S. Buenaventura, *Ibid,* d. *25,* a. 1, q. 1 concl.: 1, 435-ss.).

210 *Ibid.,* d. 25, a. 1, q. 1:1.435.

211 «(...) curn dicimus personam Patris, aliud dicimus quam substantiam Pairis… Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse; ita hoc illi est esse, quod personam esse» (5. Agustín, *De Trinitate,* lib. 7. c. 6. n. 11. PL 42. p. 943).

212 «Persona est naturae rationalis individua substantia» (Boecio, *De persona es naturis duabus, c.* 3, PL 64, p. 1343c-d). Cf. Lutz-Bachmann, M., « Natur' und person' in den Opuscula Sacra des A. M. S. Boethius», en *Theologie und Phllosophie,* 58 (1983), pp. 48-70.

213 «(...) quot suni personae: quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae sunt substantiae, cognoscitur» (S. Ansel-

solum nomen est substantiale, qnod de singulis dicitur singulariter, in summa tomen non dicitur singuliariter, sed pluraliter pronuntiatur, ut persona: ergo hon nomen persona est nomen substantiales).[214]

La sustancialidad expuesta, sobre todo por Boecio, no es rechazada de plano por el Seráfico doctor, que si bien no ve inconveniente mayor en la utilización respecto de la persona divina, ve en ella, sin embargo, el peligro de una cosificación de la naturaleza personal, pues ni Dios ni la persona divina son definibles, si bien es posible conocer la persona y comunicarla. En este sentido, su conveniencia no viene de la propia naturaleza a la que se hace referencia cuando hablamos de sustancia de algo, sobre todo, si es Dios; sino que más bien es una utilización que resulta necesaria en virtud de su utilidad, ya que el hombre, limitado, necesita de esta noción para poder acercarse al concepto de persona. Por lo tanto, referirse a sustancia responde más a la imperfección de nuestro entendimiento que a la propiedad del ser divino.[215] Pero aún así, conviene menos al ser creado, pues puede dar la impresión de dotarle de una carga ontológica propia. Aquí san Buenaventura choca, como pasará a menudo, con aspectos materiales de la doctrina de Aristóteles. No es que desdeñe la doctrina aristotélica, que utilizó sobre todo en su época más joven (como, por ejemplo, la teoría

mo, *Monologion.* c. 78, PL 58, p. 221 d).

214 «Ad se quippe dicilur persona, non ad Filiurn, vel ad Spiritum sanctum sicut Deus el similia. Hoc enim solum fornen est quod cum dicatur de singulis ad se, pluraliter non singulariter accipiatur in sumna. Dicimus namque quod Pate, cgt persona, et Films persona, et Spiritus ganctus persona. Pater lamen el Filius el Spiritus sanctus non una pcrona, sed es» (II. de San Víctor, *De sacramentis,* p. 1. lib. 2, c. 4, PL 176. p. 377d).

215 S. Buenaventura, I *Sent.,* d. 23, al, q. 2 concl.: 1,407.

hilemórfica), sino que tiene que ser utilizada desde otros esquemas; de modo que si choca su lectura directa con un entendimiento adecuado de lo que ha de significar ser persona al exagerar la importancia de la categoría de materia en la misma, entonces es mejor realizar una lectura indirecta *(in obliquo).*[216]

Frente a la apuesta por el polo sustancial como elemento central de la definición de persona, están quienes eligen la relación. Así, Ricardo de San Víctor inclina su captación de la persona por el polo de la existencia, hacia la relación: la persona "es existencia individual de naturaleza racional» o «existencia incomunicable".[217]

Las dos tradiciones señaladas habían sido recogidas por el maestro Alejandro de Hales (La persona divina es la hipóstasis diferenciada por la propiedad) [218] y transmitidas a su discípulo san Buenaventura, quien integra las diferentes características pertinentes al concepto de persona. La dualidad de fuentes no le plantea

216 «(...) rationalis naÉurae cadit iii obliquo» *(Ibíd.,* d. 25, a.1 q. 2 concl. ad 2: i.440).

217 «(..) creara persona caL rationalis namrae individua substantia, tam verum esE quod quaelibei persona increata cgt rationalis naturae individua existentia!» (R. de San Víctor, *De Ti-inflare,* lib. 4. c. 23, PL 196, p. 946a) «(...) quod persona divina sil divinae naturae incommunicabilis existential» *(ibíd..* lib. 4, c. 22, PL 196. p. 945c) «Fortassis cnt planius et ad intelligendum expeditius. si dicimus quod persona sit existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis exisrenriae modum» *(Ibid.,* lib. 4. c. 24, PL 196, p. 946c). Cf. Reinhardt, E., «La metafísica de la *persona* en Ricardo de San Víctor», en Soto M* J. (ed.), *Metafisica y antropología en el siglo XII,* Barañáin (Navarra), Eunsa, 2005, pp. 211-230.

218 A. de Hales, *Summa Halensis,* n. 404: 1, *593.* Cf. Hufnagel, A., «Die Wesensbestimmnng der Person bei Alexander von Hales», en *Freiburger Zeitschrift flir Phflosophie ¿md Theo!ogie.* 4(1957), pp. 148-174; Gunlen, A. E von, «La notion de persoime dans la Trinité d'apr&s Ajexandre de Hais», en *Divus Thomas,* 28, (1950).

ningún problema, sino que, como en otras ocasiones, [219] realiza una síntesis en la que el dinamismo del concepto sale beneficiado.[220]

Por último, en otro pasaje posterior donde está analizando la definición de Boecio poniéndola en relación con la de Ricardo de San Víctor, presenta otra definición de persona propuesta por los maestros y que cita explícitamente: la persona queda definida como «hipóstasis distinguida por una propiedad perteneciente a la dignidad».[221] De las definiciones de Boecio y de los maestros se toma la parte común, sustancial, de la persona (pues decir hipóstasis, es decir sustancia individual);[222] si bien el primero subraya la razón de la cosa *(rei),* lo maestros inciden en señalar la razón de su cambio *(translationis).* La definición de Ricardo, sin sustituir estas propiedades personales, las integra al asignar la propiedad de la incomunicabilidad y la relación como clave de interpretación de las anteriores. De Boecio

---

219 Esta contraposición de fuentes en san Buenaventura referido al concepto de «naturaleza» en Rivera de Ventosa, E., «Doble fuente histórica del concepto de naturaleza en san Buenaventura», en AA. VV., *La filosofia della natura nel medioevo: Atti del terzo Congreso internazionale di filosofla medioevale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto —5 settembre 1964.* Milano, Societá editrice Vita e pensiero, 1966, pp. 447-454.

220 Sobre el concepto de persona en san Buenaventura, cf. Garrido, M., «El concepto de persona en los textos cristológicos de san Buenaventura», en *Verdad y Vida,* 22 (1964), pp. 43-75; Id.. «Dignidad ontológica de la persona humana en San Buenaventura», en *Verdad y Vida,* 28(1970), pp. 283-338; Manzano, 1.0., «Concepto de persona humana según *S.* Buenaventura: una valoración actual de su pensamiento». en Chavero, F. de A. (cd.), «Bonaventuriaria,,, *o* c., pp 391-416.

221 «A magisiris definitur sic: pe,sona est hyposiasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente» (S Buenaventura, *1* Sent,, ci. 25, al, q. 2 concl. ad. 4:1,441).

222 *Ibid*. D. 25, a. 1, q. 2 concl.: I, 440.

subraya la sustancia sin darle un protagonismo absoluto; de Ricardo toma la incomunicabilidad.

Teniendo estas fuentes en la cabeza, integra las cualidades de la tradición anterior y las mejora. Su maestro Alejandro de Hales había afirmado que la persona (divina) siendo naturaleza sustancial, implica, en virtud de su realidad, relación, siendo ésta mediación entre la sustancia común y lo predicado de modo relativo.[223] El Seráfico prolongando la formulación halesiana define la persona de la siguiente manera: "se dice persona de suyo racional como un supuesto distinguido por una propiedad perteneciente a una dignidad".[224] Así, afirma, en primer lugar, que entendemos de la persona que es una sustancia; sin embargo, si hacemos caso al verdadero entendimiento vemos que, en segundo lugar, en Dios, persona hace referencia a la relación.

Siguiendo san Buenaventura la definición de Boecio —que como hemos señalado ni mucho menos desdeña, afirmando de ella su bondad y conveniencia—,[225] persona se entiende como principio de acción en sí mismo por ser supuesto y, por lo tanto, constituido del ser sustancial. De ahí, que podemos afirmar que persona designa el supuesto *(suppositum)* de una naturaleza racional distinguido por una propiedad.[226]

223 A. de Hales, *Summa Halensis*, n. 386: I, 596.

224 «Respondeo: Dicendum, quod persona de sui ratione dicit suppositum distinctum propietate ad dignitatem pertinente» (S. Buenaventura, *I Sent.,*d. 23, a. 1, q. 1 concl: I, 405); «Persona dicitur rationalis naturae supositum propietate distinctum» (*Ibid.* d. 25, a. 1, q. 2 concl: I, 436. También en *Ibid.* , d. 34, a. un, q. 1 concl:, ad 2: I, 587.

225 «Definido illa floerhii est bona cF conveniens divinis personis» *(Ibid., d*. 25. a. 1, q. 2 concl.: 1,439).

226 «Persona dicitur rationalis naturae suppositum proprietate distinctum», *(Ibíd.,* d. 25, a.l q. 2 concl.: 1,436. también en *Ibid.,* d. 34,

En esta explicación se contienen dos realidades fundamentales en la persona. De un lado, el nombre «persona» alude a la naturaleza común, es decir, a la esencia sustancial, la que responde a la pregunta por el qué de las cosas. Por lo tanto, remite a lo común no en su sentido más general y abstracto (esencia), sino en su concreción al supuesto (sustancia). De otro lado, persona es, también, el supuesto de la distinción de la propiedad. El hecho de tener propiedad le confiere «con propiedad» poseer un ser de relación, pues lo mismo es relación o propiedad.[227] Consecuentemente, si decimos de la persona que es supuesto distinguido de propiedad, podemos afirmar que lleva consigo tanto el hecho de ser sustancia como relación. Si bien el polo sustancial de la definición posee un carácter primordial en cuanto que ilumina el intelecto sobre la parte común y general, tanto de la persona en Dios como en las creaturas, el tener propiedades diferenciadoras supone acentuar de igual modo y peso el de relación.

La conveniencia de equilibrar los dos puntos en los que se apoya la definición de persona se explica al considerar que un ser abierto a realidades con propiedades libera el concepto de persona de cualquier tentación que, de parte de la definición sustancial, pudiera cosificarla, como indicamos respecto de la definición boeciana. Frente al carácter de «cosa» e «individuo» que la categoría sustancial rememora en términos aristotélicos, se refuerza la idea de comunicación personal.[228] Pues no hemos de olvidar que no nos interrogamos sobre el

a. un, q. 1 concl: 1, 587).

227 « (...) similiter quaedam relatio cgt propietas» *(Ibíd.* ci, 26,2. un., q. 4 conel.: 460).

228 Marías, J. *Persona,* Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 85-91.

qué (la esencia), ni lo qué, lo común a una pluralidad de sujetos (la sustancia), sino sobre el quién (*quis est)*:[229] sobre la identidad de la cosa o el sujeto dotado de la esencia de modo propio, incomunicable, en cuanto supuesto sustancial distinto (*hipóstasis*) por una propiedad noble. Persona hace, pues, referencia a lo distinto y a lo concreto. Más tarde en el *Breviloquium,* una obra de vocación didáctica y científica a la vez, con un estilo "elegante al servicio de un pensamiento claro y profundo",[230] nos ofrece un resumen de lo aquí dicho: "(…) en Dios la sustancia puede ser significada de diversos modos, a saber: como comunicable y como incomunicable. En cuanto comunicable, en abstracto por el nombre de esencia y en concreto por el nombre de sustancia; mas en cuanto incomunicable, o como distinguible por el nombre de hipóstasis o como distinta por el nombre de persona. O de otro modo: como distinta de cualquier modo, y así es hipóstasis, o como distinta notable y perfectamente y es persona. Los ejemplos de estos cuatro casos en la creatura son: humanidad, hombre, algún hombre, Pedro. El primer nombre dice la esencia; el segundo, la sustancia; el tercero la hipóstasis y el cuarto, la persona".[231]

229 S. Buenaventura, *I Sent*, d. 23, a. 1, q. 3 concl: I, 409. Cf. Ibid*.,* d. 26, a. un., q. 4 concl.: 461.

230 Bougerol, J. 43. «Introduction», *o. c.*, 196.

231 « (...) ideo necesse est, ibi multipliciler significan substantiam, scilicet ut communicabilern et incommunicabilem. Ut communicabilem, per modum abstractionis per nornen essentiar, et per modum concretionis per nomen substantiae; ut incommunicabilem vero, vel ut distinguibilem per nomen hypostasis; vel notabiliter et perfecte, et sic persona. Vel aliter, scilicet ut distinctam qualitercumque, et sic hypostasis, vel notabiliter et perfecte, et sic persona. Exempla horurn quattor sunt in creatura: hurnmiitas, homo, aliquis horno, Petrus; primurn essentiarn, secundum substantiam, tertiun hypostasirn, et quartum personam dicit» (S. Buenaventura, *Brevit,* p. 1 c, 4: V,

De este modo, queda bien clara la diferencia entre la naturaleza y la persona. No olvidemos que la pregunta por la persona surge en un contexto de explicación trinitaria, de ahí, la necesidad de distinguir entre naturaleza y persona. Y así, frente a la naturaleza como "diferencia específica que informa un ser cualquiera" (Buenaventura cita de nuevo a Boecio), afirmamos que "persona es una existencia incomunicable", por lo que "en esto difieren: en que la naturaleza significa la forma misma por la que una cosa es la que es, mientras que la persona significa el supuesto individual e incomunicable".[232] Lógicamente, hemos de tener en cuenta que la identidad es de una cosa a lo que responde la sustancia, en cuanto a lo común de la cosa; pero respecto a lo que es propio a la concreción de lo que se es, responde la persona en sí, por lo que no puede identificarse con la sustancia. La persona añade a la naturaleza algo positivo que distingue, no lo que es su realidad —ya que a Dios (objeto propio de la reflexión sobre la persona) que es sustancia simple no se le puede añadir algo como entidad propia—,[233] sino el cómo es, su modo sustancial. La identidad que corresponde a la persona supone tanto la sustancia como la subsistencia (*hipóstasis*). Es decir, presume una parte común, comunicable, y una parte propia que es incomunicable: "A lo que se objeta que la persona se define o por la sustancia o por la relación, hay que decir que persona no es otra cosa que una «hipóstasis, que se distingue por la propiedad»; y por eso se predica en

213). Sigue la doctrina de A. de Hales en *Summa Helensis. n.* 395: 1, 583.

232 S. Buenaventura, *De Trin,* q.2, .2 concl: V, 65.

233 Manzano I. G., «Concepto de persona humana», *o, c.,* 399,

virtud de una relación intrínseca y de la sustancia no común, sino propia".[234]

El equilibrio conceptual de sustancia y relación de la persona, implica la singularidad. La persona es naturaleza *in atomo,* se distingue por su singularidad, y es ahí donde aparece la tercera parte de la definición que hemos señalado de persona: la dignidad, pues, en efecto, la dignidad es una cualidad necesaria para poder aplicar el concepto de persona.[235] Persona implica, por lo tanto, individualidad en cuanto que es indivisible *(in atomo)* y distinto de los demás seres. De este modo, la identidad personal es individualidad lo que supone singularidad, incomunicabilidad y dignidad supereminente.[236] Las dos primeras notas unidas de individualidad —singularidad e incomunicabilidad— implican lo propio y específico de la persona y le diferencia de la hipóstasis.[237]

En fin, el maestro franciscano realiza así una profundización metafísica del concepto de persona aprovechando el incremento de significación que la expresión había experimentado desde los esquemas teológicos, en términos que algunos han calificado de

234 «Ad illud quod obicitur, quod persona auto dicitur secundurn substanliam, ant secundurn relationern etc.; diceridurn, qud persona nihil esi quan «hypostasis proprietate disincta», el edio dicitur secundum relationem inlrinsecarn et sectindurn subslitani non coinmunen, sed propriam» *(8.* Buenaventura. *M. Trin.,* q. 2, a. 2 concl. ad opp. 9: V, 66-67).

235 S. Buenaventura, *III Sent.* d. 5, a. 2, q. 2 id. 1-2: III, 132, «Hoc enim nomen personam suntum est a dignioribus» (S. Buenaventura, *Ibíd.,* d. 5, a- 2, q. 2 concl.: III, 133).

236 « (...) individuum in notificatione personae triplicem importat distinctionem, videlicet singularis. incommunicabilitatis et superemienetis dignitatis» *(1. c.).*

237 Cf. S. Buenaventura, *I Sent.* d. 23, a. 1, q. 3 concl.: I.409.

«trasgresión metafórica»[238], pero que aquí juzgamos como una oportuna hermenéutica metafísica.

La persona humana

Lo que hemos dicho hasta ahora responde a la pregunta sobre el concepto de persona y su conveniencia a la hora de aplicarlo a la Trinidad divina, de quien se dice adecuadamente. Pero lo que nos compete aquí es la cuestión sobre la persona humana, por lo tanto, ¿es aplicable la noción de «persona» al hombre?[239]

En primer lugar, tenemos que el nombre persona definido como está, debería, en principio, aplicarse a cualquier realidad que sea capaz de dignidad. Y la propiedad distinta de la dignidad (supereminente) es una propiedad esencial que solo puede hallarse, descubrirse, en el individuo de la creatura nobilísima, es decir dotada de naturaleza racional, ya que la racionalidad es su propiedad más noble.[240] Consecuentemente, del hombre, que es racional, cabe decirse que puede soportar la categoría de persona. Además, si persona hace referencia a la naturaleza ha de emplearse de modo semejante a cualquier naturaleza que soporte dignidad.

Ahora bien, en principio parece que se puede decir persona a los seres mientras cumplan la característica de la dignidad, es decir una constitución racional, pero surge

---

238 Melchione. y., «Per un'ermeneutica della persona», en Payan, A. y Milano. A. (eds.), *Persona e personalismi,* Nápoles, Dehoniane, 1987, p. 289.

239 S. Buenaventura, *I Sent.,* d. 25, a. 2, q. 2: 1,444-445.

240 S. Buenaventura, *III Sent*., d. 5, a. 2, q. 2 concl.: III, 133.

la interpelación: ¿cómo se puede decir el mismo nombre de persona para designar a seres tan diversos como son los seres creados e increados?[241]

Como hemos dicho, la distancia ontológica entre Dios creador y la creatura está separada por el hiato insalvable de su propia vanidad. No se puede usar el mismo concepto en realidades que no tienen nada en común con cargas ontológicas sumamente distintas. Además, si la persona se dice de la sustancia es un hecho que Creador y creatura no son realidades que comparten sustancia. Decir persona de modo unívoco a Creador y creatura implica tratarlos del mismo modo, pero en sí ambos no participan en nada. Incluso el problema de la relación naturaleza y persona cambia, mientras que la cuestión de las personas en Dios se plantea en unidad de naturaleza y pluralidad de personas, en el hombre hablamos de unidad personal y dualidad de naturalezas. De este modo, tanto la naturaleza intelectual como la hipóstasis, la distinción y las propiedades son diferentes en Dios y en las creaturas.[242]

La solución que adopta es la analogía del ser,[243] pues la analogía indica la relación entre dos términos que no comparten una naturaleza común según la semejanza de proporción;[244] de este modo se sitúa entre el puro equívoco y el unívoco.[245] Se aplica el nombre del ser al

241 «Utrum nomen personae, dictum de crealis et increatis personis, sit conmune univocum» (S. Buenaventura, *I Sent*., d. 25, a. 2, q. 2: 1, 4-44).

242 Ibíd., d. 25, a. 2, q. 2: I, 445.

243 Cf. Berti. E., «II concetto di analogia iii San Bonaventura», *en Doctor Seraphicus,* 32 (1985), pp. U21.

244 *I Sent*., d. 1, dub V: 1,43.

245 « (...) quod [analogo] est medium inter puer aequivocum et univo

Creador y a la creatura no como a iguales, de forma unívoca, sino según la analogía, pues esta dice algo de alguien, siempre que ocurre una semejanza, como es el caso de la persona creada e increada y por lo tanto no es posible tampoco el equívoco.[246] Ahora bien, la semejanza se realiza, como hemos dicho, en razón de una similitud proporcional y no en base a una unidad de naturalezas, pues opera una diferencia ontológica insalvable entre Dios y el hombre. Si la persona se aplica a lo creado y lo increado, se realiza por comparación de las realidades de naturalezas diversas, pues frente a la simplicidad de la naturaleza divina, la persona humana lo es de una sustancia compuesta. La persona en Dios es de mayor nobleza que en los hombres. Por lo tanto, existen modos distintos de ser persona según sea en Dios o en el hombre (así Cristo es persona en cuanto Dios y persona en cuanto hombre).[247] Persona se apunta primero de las personas creadas según el nombre, pero según la cosa nombrada primero se dice de las personas increadas. De este modo, san Buenaventura realiza una dependencia del ser humano creado del ser en el que sustenta su ser persona. Además, la propia posición de personas realiza la diferenciación.

La persona analogada en el hombre es el supuesto de la distinción de la propiedad. ¿Cómo es posible en el hombre? La pregunta sobre la distinción personal en el hombre (compuesto sustancial de materia y forma)[248]

cum» *(Ibid.,* il. 29. a. 1, g. 2 concl,: 1,511).

246 Ibíd., d. 25, a. 2, q. 2:1. 445.

247 S. Buenaventura *III Sent..* d. 10, a. 1, q. 3 concl.: i11,228.

248 «Communicat autem quodam modo potentia intellectiva operacionem suam sorpori coniuncto, cum communicet ei esse, et ex eis fiat unum per essentiam, non solum in quantum anina est

supone la cuestión sobre la individuación. La persona humana implica la diferencia y distinción propia de la persona, ello significa que el hombre está individualizado, hay una similitud entre las propiedades individuales y personales. Individualidad y personalidad no son dos momentos accidentales del hombre, de modo que uno sea individuo y luego persona como es niño y después adulto, sino que el ser humano comprende un principio intrínseco: son propiedades sustanciales.[249]

Cuestionarse la individuación nos lleva a ver cómo se involucran en el proceso los coprincipios de la naturaleza sustancial presentes en el hombre: la materia y la forma. Así para el Doctor Seráfico, en la medida que la distinción personal dice singularidad, o individuación, surge de dos principios.[250] Sin negar rotundamente (sino tomados como opinión) ni a Aristóteles (Buenaventura no ve claro que la materia pueda ser el principio y causa principal de la distinción haciendo así que la forma sea dependiente totalmente de la materia) ni a Averroes (para quien siendo la materia común a todos los seres, la individuación reside en la forma, de modo que las formas están en la materia: posee potencialmente en sí misma forma, aunque de manera intrínseca),[251] san Buenaventura afirma que la individuación surge de la actualidad de la unión de la materia con la forma, de modo que ambos coprincipios presentes en el hombre se apropian mutuamente. El individuo es *hoc quod,* indicando el ser que es, lo que es.

---

vegetabilis et sensibilis, sed etam in quantum rationalis» (S. Buenaventura, *II Sent.,* d. 25, p. 2, a. un.. q. 4 concl.: II, 622).

249 Cf. S. Buenaventura, *II Sent*., d. 3. p. 1, q. 2,: II, 105-107.

250 *Ibíd.,* d. 3, p. 1. q. 3 concl,: II, 109.

251 Ramón Guerrero, R., *Filosofías árabe* y *judía,* Madrid, Síntesis, 2001, p. 235.

Si realizamos un análisis desde el entendimiento podemos decir que el responsable de la indicación del ser humano *(hoc),* lo que hace de modo primordial que el hombre se manifieste y se haga presente en el mundo espacio-temporal, es su principio material. En cuanto a lo que es *(quod),* como hombre individualizado, el responsable lo encontramos en la forma. El individuo tiene ser (el acto de existir descansa en la forma de la materia) y existir (que lo da la materia formal), por lo que en el hombre (en las creaturas), el individuo surge de los dos principios, que no olvidemos son indisolubles.

Por lo tanto, la persona se distingue por su distinción en las propiedades, su ser supuesto y su hipóstasis. De este modo, toda realidad sea por sí o analogada tiene estas características, que comunes en lo increado o lo creado hace de la persona algo totalmente distinto e incomunicado, pues individuación implica incomunicación. La persona es singular (en cuanto que es una unidad de la distinción de sus propiedades) y, de modo especial, en ella reside la dignidad del hombre, su diferencia más original.

El supuesto personal del hombre, lo que es, implica su dignidad y nobleza[252] y es que también la diferencia personal se dice singularidad y dignidad. La singularidad en relación íntima a la individuación es un principio de unificación de los principios de lo que es *(quod est).* La dignidad deriva, sin embargo, en razón de la forma; y es una característica principal de diferencia personal en los hombres y en los ángeles respecto de las demás criaturas creadas por Dios. Como señala L. Iammarrone la persona

252 S. Buenaventura, *II Sent..* d. 3, p. 1, q. 3 concl.: II, 110.

dota un orden del ser que hace que se distinga de las simples hipóstasis que dotadas de una propiedad común no les dota de ningún grado eminente. "Por este motivo, —explica Iammarrone— el término persona se suele predicar de aquellos entes que están en posesión de la naturaleza racional, que, por su nobleza en el orden del ser, se distinguen de todos los otros entes de naturaleza inferior".[253]

El principio espiritual, el alma (la forma, principio de acción y conocimiento) es la cualidad que fundamenta la nobleza y dignidad personal humana, en cuanto que tiene capacidad no solo de entender la realidad creada que le rodea, sino también «la esencia creadora».[254] Y aunque el hombre posea un principio corporal, el alma opera la reducción hacia lo superior y capacita al hombre a participar de la bienaventuranza y felicidad divinas en un acto reductivo y comunicativo.[255] El alma hace al hombre capaz de Dios *(capax Dei)*[256] al estar «hecha a imagen de la Trinidad».[257] Reduciendo y participando de Dios en cuanto imagen, el alma racional posibilita la semejanza

---

253 lamnarrone. L., «La Trinidad», o. e., 89. Cf. S. Buenaventura, I *Sen*t., d. 23, a. 1, q. 3: I, 409-410.

254 S. Buenaventura, *Brevil.,* p. 2, c. 9, n. 1: V, 226.

255 «Deus enim universa propter semetipsum operatus es?, ira quod, cum sit summa potestas el maiestas, fecit omnia ad Iaudem; cum sil sumrna bonitas. fecit omaha ad sul communicarionem» (S. Buenaventura, *I Sent*., d. 16, a. 1. q. 1 concl.: 11, 394).

256 « (...) eo quod 'capax Dei est et participes esse potest', 'inmediate ordinatur in ipsum» *(Ibíd.,* d. 16, a. 1, q. 1 conci.: II, 395). Cf. Szabo, T., *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurue,* Roma, Herder, 1955, pp. 65-85; L.angevin, *O., «Capaz Dei». La créature intellectuelle et l'intimité de Dieu,* Bruges-Paris, Desclee De Brouwer, 1966; Mourien, T., «Capacitas», en Bougerol, J.—G. (dir.), *Lexique saint Bonavensure,* Paris, Ed. Franciscaines, 1969, p. 29; Mathieu, L., «LaTrinité», Ob. Cit., pp. 236-242.

257 S. Buenaventura, *I Sent*., d. 16. a. 1, q. 1 concl.: II, 394.

con Dios. La dignidad distintiva de la persona humana a través del alma racional dota de contenido real la analogía en virtud del ejemplarismo metafísico, trazando nuevamente sus fuentes más queridas: el neoplatonismo en la lectura latina, agustinista *(capax Dei),*[258] y griega, dionisiana *(Bonum diffusivum sui).*[259] De este modo, el alma, fundamentada en la imagen, que da capacidad al hombre de poder elevarlo más en nobleza, en razón de la semejanza, establece al principio distinto y fundamenta la relación personal. La materia del ser humano (vestigio), como todo principio corporal puede referirse a Dios como a principio creador; pero lo que puede hacer que se establezca una relación como a objeto motivo y como a don inhabitante, es el alma.[260]

El hombre adquiere en la persona, tanto su dignidad personal, su definición, como su singularidad y su carácter de relación. El ser persona le confiere al hombre el ser uno, singular, con capacidad de existir y operar por su propia cuenta, independientemente de otros sujetos.[261] Pero ello no lleva al individualismo, sino que en la singularidad

---

258 «Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest» (S. Agustín, *De Trinitare,* e. 8. a. 11.PL 42, p. 1044).

259 Pseudo-Dionisio, *De divinis nominihus,* c,4, a. 1 P03, p. 693b. Cf. *De coelesti hierarchia, c.* 4, n. 1, PG 3, p. 177c. El origen de esta expresión descansa en el Pseudo-Dionisio, en concreto, aparece en su obra *De divinis nominibus* cuando afirma que «en cuanto bien esencial él (Dios-Bien) extiende su bondad a todo ser». A san Buenaventura le llega esta fórmula de modo indirecto. Conocía, sin duda, los escritos de Felipe el Canciller, Guillermo de Auxerre y Guillermo de Auvergne; pero toma contacto con este axioma, sobre todo, de la mano de Alejandro de Hales. Cf. Muñiz, V., «A propósito del Pseudo-Dionisio en San Buenaventura», en *Naturaleza y Gracia,* 21(1974), pp. 173-181.

260 S. Buenaventura., Brevil., p. 2, c.12: V 230.

261 Cf. S. Buenaventura, *I Sent*., d. 23. a. 1. q. 1: I, 405.

individual de la persona se puede aplicar unívocamente el ser personal a todos los seres que comparten su ser creados o increados. La constitución personal en el hombre es importada del origen *(ex principiis originalibus)*[262] e implementa su carácter relacional, pues su propia naturaleza definida como carencia exige la relación con quien le dota de existencia. La aplicación de relación en el hombre, ser creado, no es la misma que en Dios, pues a diferencia que Dios que se identifica con la realidad sustancial del sujeto que le precede en el ser, en el hombre no puede operarse dicha identificación. La relación tiene un papel constitutivo en las personas divinas que en el hombre no posee[263] De este modo, el hombre es en sí un misterio que se abre, se relaciona y, a la vez, se funda en el misterio de quien es analogado. La estructura de la persona humana se imbrica de un modo esencial en su más honda profundidad, en cuanto que se vincula al exceso del misterio personal del misterio por excelencia: el Trinitario.

El pensamiento bonaventuriano realiza una profundización antropológica del ejemplarismo al penetrar el concepto de persona al que nos referimos en el primer apartado; del mismo modo, que la reflexión de la persona humana penetra el ejemplarismo e inspira toda la antropología metafísico-simbólica. Una simbiosis que se significa en las propiedades personales: la singularidad e incomunicabilidad de la persona queda abierta al Creador, pues la metafísica ejemplar es un sistema de relaciones entre Creador y creatura.

262 Cf. Ibid. D. 34. a. 1, q. 1: 1, 586-588.
263 Cf. lammarrone, E., «La Trinidad», *o. c.,* 93.

Fuente: Revista Española de Filosofía Medieval, Madrid (España) Nº 3 (2006). *pp.* 69-79.

La persona en santo Tomás de Aquino

Abelardo Lobato

El ser humano es por naturaleza un ser familiar. En la familia tiene su principio, su desarrollo y su término. De la familia viene y a la familia va. A su vez la familia es el lugar natural de las personas, donde la vida es comunión, las relaciones son interpersonales, el amor es el lazo de unión del hombre y la mujer, de los padres y los hijos y por todo ello es el espacio en el cual el hombre puede lograr la felicidad a su alcance.

Más aún, la familia tiene una cierta sacralidad, pues Dios mismo ha querido habitar con el hombre y compartir con él el milagro de la transmisión de la vida por la colaboración de la persona y la naturaleza. En la familia, de modo invisible pero real, Dios sigue pronunciando su palabra creadora "Hagamos al hombre"[264], y con la paciencia de quien mora en la eternidad, acepta, tolera, y acoge las respuestas inciertas de la libertad humana, y por esa vía comparte la suerte del hombre, que es su imagen. Podemos afirmar con verdad que "en el principio era la familia", cuya experiencia, por lo que todo individuo

264 Génesis, 1,26.

puede recibir y por lo que debería aportar, conforma la trayectoria humana.

De ese punto de partida brotan las diversas dimensiones de lo humano, como las vías consulares de Roma o como las ramas del tronco del árbol, tanto las que originan y mantienen la sociedad, como las que propician o entorpecen el despliegue de las dotes personales. Las dos caras de lo humano, la personal y la comunitaria, brotan de ese principio originante que es la familia. Donde no hay familia, no hay hombre en plenitud, ni podrá formarse una sociedad a la medida de lo humano. Dime cómo ha sido y cómo es tu vida de familia y te diré en qué medida has respondido a tu vocación de hacerte nada menos que todo un hombre. En la familia se juega el destino del *homo viator*, mientras es un peregrino del Absoluto. No es una cuestión banal, ni coyuntural, la cuestión de la familia, es radical y decisiva para todo lo humano.

Si tal es la relación entre la familia y la persona, que afecta a las raíces de lo humano, era de esperar que el giro antropológico de la hora moderna, prestase gran atención a los dos polos de la relación, tanto a la familia, cuanto a la persona. Pero esta esperanza ha sido vana.

Porque la triste realidad, que cualquiera puede comprobar en su entorno, es que ha ocurrido lo contrario, y por ello ha ocurrido algo fatal: la familia ha sido marginada, y la persona ha perdido su dignidad. El hombre soñado y en buena medida fabricado e implantado por la modernidad es un hombre sin familia, sin genealogía como Melquisedec, un ser solitario, como Ibn Yaqqzan,

o Robinson Crusoe. No es un hombre de carne y hueso. Se puede sospechar que el hombre moderno se orienta hacia el laboratorio y la manipulación más que hacia la naturaleza y la familia, y corre ya el peligro de ser un producto de la ciencia y de la técnica, un objeto manipulado, pues si todavía no es manufactura, ya está siendo «mentefactura».

Está bien comprobado que la modernidad ha intentado una fuga violenta de la naturaleza, cosa que no ha ocurrido por azar. Era algo programado en la mentalidad iluminista. Puede constatarse que este proceso de alejamiento de la familia, quedaba implícito en el proyecto kantiano de la nueva antropología en sentido pragmático. El filósofo de Königsberg, en su revolución copernicana, no solo intenta situar al hombre en el puesto del ser, haciendo de la pregunta sobre el hombre el punto de partida de todo filosofar, sino que renunciando a saber lo que la naturaleza ha hecho con el hombre, se proponía desarrollar lo que podía hacer con su libertad. En alas de la libertad, vistos los efectos y la situación, se diría que el hombre moderno, imitando al joven de la parábola de Lucas, ha exigido al padre la parte de su herencia, y con ella a cuestas, ha vuelto las espaldas a la casa paterna y ha caminado hacia una región lejana. El resultado de esta huida de la naturaleza hacia el horizonte de la libertad no se ha hecho esperar. La familia ya no es sino un vago recuerdo de la hora patriarcal.

¿Qué ha ocurrido con la persona? Una cierta paradoja. En apariencias la persona ha cobrado actualidad, ha vuelto a la escena del gran teatro del mundo y ocupa el primer plano. Los individuos se sienten halagados al ser tratados

como personas, y mejor aún como personalidades. Ha sido también Kant el que ha puesto en circulación la distinción radical entre cosa y persona. Aquella es siempre un medio que admite cambio y sustitución, por el contrario ésta es siempre un fin, un absoluto al que nada puede sustituir. Será la mayor ofensa para el individuo ser tratado como *no-persona*, como mero objeto. Una de las conquistas de la modernidad ha sido la proclamación de los derechos humanos, que son como las columnas de la sociedad y la cultura actual. Pues tales derechos encuentran su fundamento en la persona. Podríamos continuar estas apariencias halagadoras y concluir que la cultura moderna ha vuelto a descubrir la persona. Pero, por desgracia, todavía no es así. El que escruta un poco más allá de las palabras está obligado a reconocer que, también en este caso, las apariencias engañan y que no es oro todo lo que reluce. Los vocablos son «signos» de los conceptos, como estos lo son de las realidades. Es cierto el uso cada vez más extendido del vocablo «persona», pero ya es ambiguo su significado conceptual, y es muy tenue su realidad.

Topamos con la persona en todos los recodos del camino, pero esa *persona* que nos sale al paso es solo una «máscara». Hay que decir que en la hora moderna el vocablo persona ha desandado su camino, ha vuelto a su origen. Ha perdido la densidad ontológica y por ello resulta un vocablo vacío.

En definitiva, tal es nuestra empobrecida situación en la modernidad: perdida la familia nos encontramos en la escena del gran teatro del mundo entretenidos con un juego de máscaras, sin familia y sin persona. El despertar

de la conciencia actual ya había advertido que nos encontramos en una sociedad sin padres y sin maestros, ahora lentamente cae en la cuenta de que es también una sociedad de máscaras, de individuos despersonalizados. El hombre de hoy produce robots que imitan al cerebro humano, y al mismo tiempo forja hombres que imitan a los robots. En su origen la palabra robot significa esclavo. Es triste pero es real el hecho.

Esta constatación pide una reacción apropiada. Es urgente recuperar la familia y devolver su dignidad a la persona. El problema es cómo hacerlo, cómo encontrar el remedio para este mal que tiene los efectos de la peste. San Agustín advertía que a veces el hombre da grandes pasos, pero fuera del camino, *extra viam.* En esta situación es necesario un cambio de marcha. Nos preguntamos cómo desandar el camino que no lleva a ninguna parte. Nadie sale por si solo, tirándose de los pelos, del pozo en el que ha caído. Si queremos ir más adelante, tenemos que imitar a los atletas y comenzar por dar algunos pasos atrás y luego proseguir por el camino recto. Es preciso hacer memoria cultural, recurrir a los maestros que nos han dejado un legado doctrinal y han abierto sendas seguras para nuestros pies. Uno de esos maestros del pasado, con una perenne novedad doctrinal, es Tomás de Aquino, el reconocido maestro y modelo de los que buscan la verdad, el «*Doctor Humanitatis*», como lo designó Juan Pablo II.

Al tratar de Dios, del ser, o del hombre, Tomás tiene una palabra que debe ser oída. En el tema de la persona su aportación resulta decisiva para recuperar la dignidad perdida y mantener el equilibrio entre los dos polos

del vocablo, el externo de la máscara, y el interno de la dignidad del sujeto singular. La persona designa la realidad más noble de cuantas existen.

La lección de Tomás sobre la persona se resume en la invitación de San León Magno al cristiano: «*Agnosce oh homo, dignitatem tuam*». En la escuela de Tomás se descubre la dignidad personal, la realidad y el modo de ser persona y de hacer compatible la máscara con el ser.

Una sencilla aproximación a la doctrina de santo Tomás sobre la persona exige partir del Tomás histórico que asimila una tradición cultural, presentar la síntesis lograda y expuesta con transparencia en su obra, y por fin buscar la actualización en nuestro contexto cultural empobrecido. No pretendemos un estudio exhaustivo de la doctrina de Tomás sobre la persona humana. Este estudio se limita a una sencilla exposición del núcleo de esa doctrina tomista, en su herencia, su aportación, su urgente irradiación. Como todo pensador, Tomás realiza su tarea de servidor de la verdad en una época bien precisa de la historia. Pero, a diferencia de la mayor parte de los pensadores, su aportación trasciende el momento y pretende ser lección suprahistórica. Tomás tiene la capacidad de llevarnos a lo esencial del tema. En esta «lectura» de su pensamiento sobre la persona se integran tres datos decisivos para la recta comprensión del ser personal cual lo presenta Tomás: la singularidad del sujeto humano, la densidad ontológica de la persona, la posible realización como respuesta a los retos del tercer milenio. El primer dato es herencia cristiana, el segundo es conquista personal del genio de Tomás, el tercero es tarea que se nos confía en la entrada del tercer milenio

cristiano. La memoria del pasado se puede convertir en profecía del futuro del hombre como ser personal.

El legado histórico

Tomás ha meditado largamente con finura y profundidad en la misión del maestro, en el oficio del teólogo a quien se le confía la misión de enseñar y lo expresa con claridad desde su primera obra personal, la *Suma contra Gentiles*. Su tarea es conocer, comunicar y testimoniar la verdad, y al mismo tiempo combatir el error. Para ello necesita insertarse en la tradición y conocer el trabajo de los que le han precedido. Porque tiene muy claro que la verdad es tarea colectiva, conquista comunitaria. Lo que añade uno solo a la conquista de la verdad es bien poco en comparación con lo que recibe de los demás. La tarea del sabio es instalarse en esa roca del saber consolidado en una tradición y poder avanzar un paso más.

Hay que tener en cuenta que el Maestro Tomás, es el primero que desvela la primacía del trabajo intelectual, por ser de más alto valor y más necesario que el trabajo manual al cual precede, acompaña y orienta. De estas premisas procede su hambre y sed de conocer las obras de los pensadores que le han precedido, el respeto y veneración ante sus obras, la pasión por asimilar su pensamiento y la fidelidad en trasmitirlo. Es un pensador que estima mucho cuantos esfuerzos se han hecho en el pasado por dar solución a los problemas. Ha vivido a fondo la pasión por la verdad como bien supremo de los seres inteligentes.

Esta actitud la observamos en torno al problema de la verdad. Su mirada hacia atrás le descubre el horizonte de lo ya conquistado. Cuando Tomás medita sobre la persona tiene la conciencia de que la palabra, sus significados, y la realidad que designa han sido objeto de reflexión cerca de veinte siglos. Hay un núcleo histórico ante el cual se sitúa el fraile dominico, que llega a sus manos por tres senderos complementarios: el del vocablo etrusco-romano-greco, el del concepto cristiano sobre la dignidad del hombre singular, y el de la comprensión del mismo en la teología cristiana. La herencia que Tomás recibe sobre el tema de la persona, implica las nociones que acompañan a los vocablos: la máscara, el sujeto, la dignidad.

Persona-máscara

Tomás conoce el origen teatral de la palabra *persona.* La noticia le viene de Boecio, que la deriva del verbo latino *personare*. Los actores del teatro usaban máscaras para salir a la escena. La máscara tenia una doble función: la de representar ante los demás un «personaje» determinado, bien de los dioses o bien de los hombres, y el de proclamar en alta voz, resonar con potencia, servir de altavoz para el auditorio. Hoy se pone en discusión, por insuficiente, este origen del vocablo. Porque, en efecto, la máscara es algo anterior al teatro trágico de los griegos ya que todas las culturas mantienen una tradición bien consolidada del uso de las máscaras en las fiestas. El hombre celebra los eventos alegres o tristes, no a solas sino con los demás, socialmente. Y para celebrar las fiestas comunitarias

recurre a los cantos, a las danzas, los banquetes, se adorna con las formas y colores de la realidad, las que le inspiran terror y las que le sirven para expresar su gozo. No le basta su propio rostro, se disfraza, se reviste. Busca en el mundo vegetal y sobre todo en el animal formas y figuras, colores y signos para *aparecer* ante los demás. Es un hecho cultural. Las máscaras son usadas en todas las culturas, desde las primitivas a las actuales. En ese contexto festivo y de apariencias, tiene su origen la persona como ser enmascarado. El nombre de persona asociado a la máscara se encuentra ya en las pinturas etruscas. En una de las tumbas de Tarquinia aparece por dos veces el nombre de *phersuna*, o *persona*, junto a una de las figuras pintadas en el muro. La *Tomba degli auguri*, podría ser el primer testimonio histórico de la palabra que designa la máscara. Del etrusco pasa al latín y se emplea con el mismo sentido teatral, hasta el siglo I d.C. Sólo con Séneca tenemos una nueva carga semántica en la misma palabra. Para el filósofo cordobés no solo hay máscaras en el teatro, sino en la vida de los individuos, y hasta en las cosas. La evolución del significado fue por sus pasos: de la máscara, como velo del rostro, se pasa al personaje representado en ella, y de ahí se da el salto a los individuos humanos, que tienen su rostro, y en él su máscara, porque algo manifiestan y algo ocultan. Séneca, el estoico humanista, aplica a su enemigo político el emperador Claudio este concepto ambivalente, personaje y persona en la escena de la vida del imperio romano.

En la lengua y cultura griega hay otro vocablo análogo para expresar la misma realidad de la máscara, es la

palabra prósopon, que significa el rostro, o lo que se pone delante del rostro, la «máscara». Primero la tragedia, y luego la comedia, han hecho uso de la máscara como elemento necesario para la representación de las obras. Y con esa palabra, de mayor resonancia que la latina, el desarrollo semántico ha sido análogo al del vocablo persona: de la máscara al personaje, del *prósopon a la prosopopeya*, del teatro a la vida normal de los hombres.

Este significado primero de las dos palabras, el de ser máscara, se ha conservado de modos más o menos larvados hasta la hora presente. La persona implica su aparecer, su presentarse en escena, su capacidad de ocultar algo peculiar e inefable que va con el individuo. La máscara lleva la ambivalencia, presenta y oculta el auténtico rostro humano. Tomás se hace eco de este origen, basado en la información de Boecio: "El nombre de persona, viene de *personare* porque en las tragedias y comedias los actores se cubrían el rostro con la máscara de quien, cantando, representaban las gestas".

Persona- sujeto

Complemento de esa dimensión de la persona hacia afuera, es la interioridad del sujeto humano. Hay una herencia de la cultura hebrea que pasa a la cultura occidental y se hace patrimonio común y roca firme de la cultura cristiana. Dios se revela a sí mismo y establece su alianza con el pueblo judío, llamado a ser el pueblo de Dios, bien distinto de los demás, con una misión singular en la historia de la salvación. En el nuevo testamento la relación de Dios con el hombre avanza un paso más.

Ya no es solo el pueblo el que se relaciona con Dios, es también el individuo, el sujeto humano singular. Al revelar el misterio de la encarnación Dios desvela al hombre su propia dignidad y grandeza: *Per hoc instruimur quanta sit dignitas humanae naturae*. Cada hombre es *imago Dei*, es sujeto en el cual Dios quiere morar. Desde esta nueva perspectiva, el hombre ya no es solo *microcosmos* o el ser capaz de retorno sobre sí mismo, es mucho más, tiene un interior en el cual Dios pone su morada, es un sujeto creado por el amor de Dios, con un destino singular. El reino de Dios se realiza en ese interior.

Esto es una novedad absoluta en las culturas. Hasta esta revelación el hombre se conocía como miembro de una comunidad humana, pero el singular no tenía valor especial. En cambio con el anuncio del reino, con la entrada de Jesús en la historia, todo cambia. El hombre descubre su valor singular, su dignidad única. No es solo el individuo, uno más en la multitud, es un sujeto que tiene relación directa con Dios. Con el misterio del sujeto va unido el misterio de la libertad. Desde la revelación del Nuevo Testamento cada ser humano puede conocer su predestinación en Cristo, su vocación singular que lo invita a ser una respuesta existencial, libre y generosa al amor de Dios.

Hegel ha notado esta novedad absoluta para comprender la libertad. En el mundo antiguo el hombre era libre o esclavo, señor o siervo, noble o vulgar. La dignidad, o la vileza le venían desde fuera, por el rango de la familia, por la ciudad o la patria a la que pertenecía. Desde la revelación judeo-cristiana hay otra medida de la dignidad del singular: su relación con Dios, su vocación

especial y la respuesta desde el testimonio de su vida. El hombre es un sujeto que se descubre capaz de Dios, llamado a un destino en Cristo y en el mismo Dios. Si en lo exterior cada hombre puede vestirse de máscara, en su interior se desvela su verdad y la relación con Dios es la decisiva de la persona. El reino de Dios es el reino de la vida, de la santidad, al cual están llamados por su nombre, cada uno de los que han respondido a la llamada en Cristo. Desde el Nuevo Testamento es posible ver en cada hombre el destino de la humanidad. A Tomás no se le oculta esta vía de penetración en el interior del hombre, el santuario de cada sujeto en la conciencia y en el corazón. La novedad cristiana de esta plenitud se expresa en algunos ejemplares, de modos totalmente nuevos. El hombre descubre que para conocerse integralmente tiene que situarse ante Dios. Clemente de Alejandría prolonga el autoconocimiento socrático: "Entre todas las ciencias, la más admirable es la del propio conocimiento, porque el que se conoce a sí mismo, también conocerá a Dios". Gregorio Nacianzeno en Oriente y Agustín en Occidente han escrito sus *Confessiones*, el itinerario del sujeto errando a solas, buscando a Dios, de rodillas ante Dios: *Noverim Te, noverim me!.* La máscara del actor puede ser capaz de velar y de mostrar este sujeto singular personal. Para Tomás el sujeto humano se presenta como el lugar del infinito. El hombre es capaz de volver sobre sí mismo, y vive en una cierta presencia de sí a sí de modo atemático, que puede desplegar en sus actos a través de la conciencia y de la reflexión. La libertad brota de esta profundidad del sujeto humano.

Persona-misterio

Tomás conoce además en la tradición una tercera pista que lleva al secreto de la persona, la pista de los misterios de la fe. El hombre *imago Dei*, se descubre en el reflejo de los dos grandes misterios de la fe cristiana. La revelación de Dios en sí mismo desvela al misterio del hombre. La fe es siempre una luz oscura, una verdad que suscita desde su misma claridad, un deseo de ver más claro. El misterio fontal es el de la trinidad, el de Dios en sí mismo y el misterio inicial es el de la encarnación, Dios hecho hombre. En la vida cristiana se ha sentido muy pronto la necesidad de dar razón de esta fe, como dice Pedro.[265] Del *auditus fidei* ha nacido el anhelo del *intellectus fidei*. Y para ello hay que recurrir a los preámbulos, a las analogías, a la confutación de los errores y desvíos de los herejes.

¿Cómo dar razón del misterio de Dios uno y trino, «unitrino» como ya dice Tertuliano? ¿Cómo poder explicar que Jesucristo es Dios y hombre? A través de muchos rodeos, con la superación de las herejías, la fe se afirmó en el pueblo de Dios, y con categorías del pensamiento griego encontró la solución con el recurso a la persona. La fe se plasma en las fórmulas del misterio. Dios es una esencia y tres personas. Hay dos naturalezas en Cristo y una sola persona. La teología católica, en sus primeros balbuceos se esfuerza por encontrar los nombres adecuados. Los dos vocablos, *persona y prósopon*, son los más indicados para la expresión de los misterios de la fe cristiana, que por definición están en una esfera

265 1 Pedro, 3,15.

de inteligibilidad a la que no puede llegar la humana inteligencia. El misterio de las personas divinas abre la puerta a la teología de la persona. La persona cobra un nuevo e inesperado significado, da el salto a lo más digno y noble, y abraza en su horizonte a Dios, los espíritus y el hombre. Fue más fácil la adopción del vocablo *persona* entre los latinos, que el uso pacífico del vocablo prósopon entre los griegos. La carga semántica del vocablo lo llevaba al teatro, a un horizonte muy lejano del misterio. Pero a partir de los Capadocios, en Oriente y de Agustín en Occidente, la teología trinitaria y cristológica se desarrolla en torno a los conceptos de persona, de naturaleza, de subsistencia y de esencia. El vocablo persona se aplica antes a Dios en sus misterios que a los hombres, antes a los individuos que ostentan alguna dignidad que a los sujetos singulares. Las reflexiones teológicas de mayor penetración son fruto del genio de San Agustín en su obra *De Trinitate*. Para dar razón de este misterio era necesario encontrar los términos que mantienen la pluralidad y no rompen la unidad. La fe cristiana afirma un solo Dios, no tres, pero afirma la pluralidad en Dios, porque Dios se revela como Padre, Hijo, y Espíritu. Siendo un solo Dios, se revela en tres personas. A diferencia de las palabras «esencia» o «sustancia», que designan lo común, pero no lo singular de cada una, Agustín advierte que las palabras «hipóstasis» o «persona» son aptas para la fe en el misterio, porque «persona» "no significa una especie, sino algo singular e individual". La persona significa solo el individuo singular, y se dice de las personas divinas y también de los hombres: porque "todo hombre singular, es una persona".

En el uso común y en la reflexión de los pensadores, la palabra persona en el siglo IV ya no significa solo la máscara teatral, sino el ser singular de cada sujeto humano. Los diversos balbuceos en torno a estas palabras encuentran una respuesta de gran penetración en Boecio.

El *Liber de persona* es el más famoso de los opúsculos de este pensador cristiano. A pesar de su pequeñez, es una piedra miliaria en el camino del hombre hacia las profundidades de su propio ser personal. Es fruto de las controversias cristológicas al principio del siglo VI. Boecio se propone ayudar a los clérigos romanos que no saben responder a las preguntas que le formula la iglesia de Bizancio en torno al misterio de la encarnación. ¿Cómo explicar la unidad de las dos naturalezas en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre? ¿Cuál es la relación de la persona con la naturaleza humana o divina en Cristo? El opúsculo boeciano es una respuesta bien estructurada y muy adecuada al diálogo entre las dos iglesias, porque Boecio, formado en la escuela de Atenas, óptimo y elegante traductor y escritor latino, realiza su indagación teniendo presentes los vocablos griegos y latinos, mostrando sus analogías y diferencias. La conclusión a que llega está contenida en la primera y más famosa definición del ser personal, que elabora con el género de la substancia, y la diferencia de la racionalidad. La persona indica siempre un ser singular, sustantivo, de naturaleza racional. La fórmula ha quedado esculpida para siempre en las cuatro palabras latinas: *Rationalis naturae individua substantia.*

Para entender el concepto de persona hay que poner en él las tres cosas que incluye en el orden del

ser: subsistencia, racionalidad, singularidad existente. Boecio, que seguía la teología agustiniana, observó que esta definición era válida para dar una cierta inteligencia del misterio de Jesucristo, en quien la persona asume las dos naturalezas, pero ya no era tan apta para aplicarla al misterio de la trinidad, en el cual una sola esencia se realiza en tres personas. El mismo presentó otra pista de reflexión, en la cual la categoría de la relación sustituía a la sustancia.

Tomás tendrá muy en cuenta la aportación de Boecio y logrará superarla desde dentro. El aprecio de Tomás por Boecio fue muy grande. De hecho es el único autor medieval que comenta, al menos en parte, alguno de sus tratados, como el *De hebdomadibus,* y el *De Trinitate*.

La reflexión medieval sobre la persona parte de la definición de Boecio, quien apenas tiene rival. Por ello se habla en este campo de una *aetas boetiana*, que abarca desde el siglo VI hasta el siglo XIII. A lo largo de ese tiempo se formulan nuevas definiciones de la persona. Ricardo de San Víctor y Alano de Insulis dejan de lado la «sustancia» y la sustituyen por la «existencia».

Alejandro de Hales pone el acento en la «dignidad» que comporta la persona. Tomás hará referencia a las definiciones de los «maestros» medievales y tratará de dar razón de la verdad que contienen esas afirmaciones. El uso del pueblo tiene su parte en la carga semántica del vocablo persona. “Es costumbre llamar personas a quienes ostentan alguna dignidad en la iglesia”, y en la sociedad, como a los obispos y jefes de los pueblos. Son ellos los que expresan la dignidad que significa el término

La teología de los primeros doce siglos de la iglesia ha depurado el concepto de persona y ha logrado la conjunción de dos significados, el externo de origen teatral, y el interno que viene de los dos misterios fundamentales de la fe cristiana. Es una unidad con cierta tensión de los opuestos: el aparecer y el ser, la singularidad irrepetible y la densidad ontológica. Tomás ha trabajado con afán por recoger los hilos de la triple tradición en la cual se ha formado la persona. La persona designa un todo real y existente, en el cual confluyen tres notas integrantes: subsistencia, racionalidad, singularidad. Tomás lo anota ya en su primera obra de teólogo comentando las Sentencias de Pedro Lombardo. La herencia es ya muy rica, y sirve de punto de apoyo a la obra de Tomás.

La maravilla del ser persona

Sobre ese pasado cultural Tomás, como buen arquitecto, edifica su propia posición en torno a la persona. Vale en este caso lo que él afirmaba en general: que es siempre poco lo que un solo operador cultural puede añadir a la ciencia en cuanto tarea común. Pero eso «poco» puede ser decisivo. Lo advertía Aristóteles hablando del nous: es algo «muy pequeño» en comparación con todo cuanto hay en el hombre, pero en realidad supera en valor a todo lo demás. Algo así ocurre con Tomás, su pensamiento en todo a la persona ocupa poco espacio en su obra, pero es muy importante. Tomás es un pensador muy inserto en la tradición, muy respetuoso con los pensadores del pasado, amigo de todos los que buscan la verdad. Una frase feliz de su gran Comentador Cayetano lo afirma con

rotundidad: Tanto amó a los que le precedieron que Dios le dio la inteligencia de todos ellos.

Tomás es un hábil constructor que se identifica con su obra, y se oculta en la sombra del rayo de luz que proyecta. No hay obra tan personal como la suya, a pesar de que muy raras veces y solo forzado, hable de sí mismo. Pierre Duhem creía que la obra de Tomás estaba edificada con los bloques de piedra de canteras ajenas, y por ello no deparaba ninguna sorpresa al historiador de las ideas. En cambio Tocco observa la reacción de los alumnos en sus clases, y no sabe decirlo sino poniendo nueve veces en ocho líneas la palabra nuevo. La verdad es que Tomás no ha sido descubierto en su originalidad hasta el siglo XX. Se puede afirmar que los lectores, aún los más avisados, han resbalado sobre sus textos. Al buscar la raíz de su pensamiento, el núcleo del mismo, se ha descubierto que no solo es original en relación con Aristóteles, sino que lo es en absoluto y logra una inteligencia de la realidad en filosofía, en teología, en pensamiento cristiano que no tiene par. M. D. Chenu se complacía en descubrir la novedad del mundo de Tomás. Hoy está bien documentado que Tomás logra una intuición y un estilo de filosofar que es totalmente original, que es el primer pensador que tiene una filosofía cristiana, cuyo pensamiento solo se explica con la palabra «tomista».

En el caso de la persona esto es verdad. Todo lo que la tradición le ofrece es como la materia en la cual él infunde una forma, que unifica y da el ser. Encontrar ese núcleo radical del pensamiento de Tomás, es la clave para entender su original aportación. La Encíclica *Fides*

et Ratio ha podido hablar de "la perenne novedad de su pensamiento".

Hay en su exposición una amplia presencia de todo que se ha escrito y enseñado en torno a la persona, pero hay una radical novedad que no se encuentra fuera de él. Para nuestro propósito es decisivo conocer las tres novedades que encierra su pensar sobre la persona: la primera la que le viene trasmitida de modo implícito en la revelación judeo-cristiana: es la verdad integral sobre el sujeto singular. La segunda es propia de Tomás: la densidad ontológica del ser personal. La tercera la ha confiado a los discípulos: la realización en la vida personal y comunitaria de ese proyecto de Dios y de esa dignidad que compete a todo hombre por ser persona. Lo nuevo presupone lo antiguo, y el camino del desarrollo es el que ofrecía como lema León XIII en su Enc. *Aeterni Patris*: completar lo antiguo con lo nuevo: *Vetera novis augere et perficere!*

En este contexto nuestro cometido es el de captar el núcleo del pensamiento de Tomás sobre la persona. En un todo compuesto no se entiende ninguno de sus componentes sino en la relación de apertura a la totalidad. La clave de lectura de cualquiera de los puntos decisivos de la doctrina tomista está en su metafísica, en su comprensión del ser. Para llegar a la persona necesitamos situarnos en su punto de vista, desplegar el contenido del concepto de persona, y percibir la novedad que implica en relación con la herencia del pasado. Ese punto de vista es el de la inteligencia del ser como acto. El concepto de persona es el más complejo de cuantos nos ofrece el horizonte de la metafísica, y la novedad

tomista consiste en el salto de una filosofía de la esencia a una comprensión del acto de ser. La persona es la maravilla del ser en su máxima perfección, cual se realiza en los sujetos singulares de naturaleza espiritual, desde el hombre hasta Dios.

El ser como acto

La novedad histórica más notoria en la obra de Tomás, mientras se gestaba y se exponía en las aulas de Paris, de Roma y de Nápoles, donde ejerció su magisterio, fue la introducción de Aristóteles, no solo de su lógica, sino de su obra completa, cual llegaba en el s. XIII en las traducciones en cadena, en los textos enigmáticos, pero inquietantes. Alberto Magno había concebido el proyecto de difundir y explicar a Aristóteles a los latinos, Tomás lo fue realizando con intensidad creciente. Emuló la obra de Averroes entre los árabes y se hizo su expositor y comentador. Para Tomás Aristóteles personificaba la filosofía, y por ello lo cita como el filósofo por antonomasia. Su aristotelismo fue singular, porque tuvo que navegar entre dos aguas, ni se dejó arrastrar por los averroístas parisienses, ni en ningún momento comprometió su fe cristiana. En su trabajo diario dedicó mucho tiempo al estudio y a la exposición de sus obras. La muerte le sorprendió cuando una buena parte de obras estaban iniciadas en el taller y así quedaron sin terminar. Por todo esto ha sido opinión generalizada que Tomás coincidía con Aristóteles en filosofía, que era un puro aristotélico. Hoy esa opinión es insostenible. Tomás coincide con las tesis fundamentales de Aristóteles en torno a la sustancia, a

la comprensión del mundo físico, pero se distancia de Aristóteles radicalmente en dos direcciones, una de la razón, en las fuentes, con la acogida del neoplatonismo que conoce en la obra de Dionisio, del *Liber de Causis*, de Agustín y tantos otros, y sobre todo en la comprensión del ser como acto y por ello en la relación del ente con el ser, y otra en todo lo que no sea conforme con la fe cristiana. Tomás analiza los tres estadios que ha recorrido la filosofía en su lenta ascensión hacia el ser, uno con los presocráticos, una segunda navegación con Anaxágoras y con la altísima especulación de Parménides, Platón y Aristóteles, y una tercera que solo ha sido posible con la revelación del origen del ente por creación, como participación del acto infinito del ser. Esa vía tiene su origen titubeante en Avicena, y se realiza solo en Tomás.

La primera obra en que ya aparece es el tratado *De ente et essentia*, la obra juvenil que contiene la gran intuición de Tomás. En ella inicia y abre su propio sendero, que solo lentamente, más bien de modo implícito, lo lleva a cabo. Esta es la «tercera navegación», obra de Tomás, aunque él no se lo atribuya. El progreso se ha hecho *paulatim et pedetentim*. El salto hacia un nuevo horizonte es el salto del ente al ser y del ser al ente, entendiendo el ser como acto.

Aristóteles había iniciado la ascensión del pensamiento hacia el acto al proponer el alma humana como acto del cuerpo, y haber descubierto la actualidad y la potencialidad en lo real. Es el momento cumbre del pensamiento griego. Pero no pasó de ahí. Su metafísica es una teoría de la sustancia. En cambio Tomás, bien apoyado en él, intuyó la plenitud el acto de ser, y llegó

a la comprensión por la vía de la resolución y de la participación. Así desveló el ente a la luz del ser y la participación del ser en los entes. Su camino filosófico queda trazado, el ser como acto es el acto de los actos y la perfección de las perfecciones. El ser como acto es la raíz de todo cuanto acontece en el ente. No se trata del ser común, abstracto, sino del acto de ser que implica el salto de la nada al ser, y la recepción en los sujetos. La filosofía hasta ese momento se había fijado solo en la esencia, la forma, las categorías, pero había dejado el acto de ser. En nuestro tiempo Heidegger, que había estudiado de joven la filosofía y la teología de Tomás, con una beca en la Universidad de Friburgo, descubre el olvido del ser que Tomás había intuido, denuncia ese olvido, pero por motivos que oculta, no es capaz de darle solución. Tomás nos sitúa frente al ente en la relación hacia el ser, y al ser en el punto de partida de todos los procesos de emanación de los entes.

Situado en esa perspectiva de total novedad, Tomás da razón de la persona y la define desde el ser. La fórmula bien sencilla y densa es esta: La persona significa la realidad más perfecta, un ser concreto de naturaleza racional: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet substantia in rationali natura.* El acto de ser radical es lo más opuesto a la nada. Es la maravilla que sorprende siempre, y la sopesa llega cuando el hombre se encuentra ante la realidad existente más perfecta, la realidad singular, que excluye toda abstracción, y solo se expresa bien en el «yo soy».

El ser personal

El teatro se apoya en la máscara que oculta la persona, y a su vez la máscara adquiere su pleno sentido en la escena del teatro. Cuando se da el salto del teatro a la metafísica ocurre algo semejante: la persona funda la metafísica y ésta da razón del misterio del ser personal. Porque no hay duda que la persona precede la metafísica, como el ser precede el conocer. En la persona, como el ser en su más alto grado, tienen su asiento las tres partes de la metafísica como «lectura» y descubrimiento de la realidad existente: trascendental, categorial, personal. Solo la persona encierra toda esa gama de perspectivas. A su vez solo desde la metafísica es posible integrar todos los componentes de la persona, desde el acto de ser, a los diversos modos de participación en el ser, que se van diferenciando conforme hay nuevos modos de potencia que recibe el acto de ser. Tomás nos ha enseñado a recorrer estas avenidas de la metafísica y de la persona. Es él quien nos presenta la síntesis más acabada del ser personal.

Esta lectura tomasiana es la que nos interesa conocer. La realidad de la persona coincide con el ser en su perfección más alta. Por ello el concepto de persona es el más complejo, en el cual pueden anidar todos los demás. En la tradición doctrinal de la persona Tomás descubre tres notas complementarias. En la síntesis que propone reaparecen también tres notas constitutivas: la primera es la totalidad, la segunda la subsistencia y la tercera la espiritualidad. El ser personal es siempre un sujeto integral, subsistente y de naturaleza espiritual. Cada una de las notas se despliega en un haz de componentes.

1ª) La persona es un todo singular, existente. Solo hay persona cuando tenemos un singular perfecto existente. El ser personal queda excluido donde hay solo partes, entidades abstractas, donde no hay autonomía e independencia. La realidad del ser personal no se puede dar en la mutilación del todo existente. La mano o el pie del hombre pueden ser llamadas partes, pero no admiten la designación de personas. Ocurre lo mismo con todo lo que sea universal, puro concepto, categoría abstracta, ente de razón cuyo ser es ser pensado.

La persona implica el acto de ser, y el ser en acto. Se da solo cuando hay un sujeto existente, un singular real, un individuo. De tal modo esta condición de totalidad existente es requerida, que para Tomás el alma separada del cuerpo, a pesar de que no puede separarse del ser y sigue existiendo como separada, y es capaz de tener todas las operaciones que se siguen del alma espiritual como es el conocer, apetecer, y tener relaciones, no es persona. El alma en estado de separación se encuentra en un cierto estado violento, en tensión hacia su propio cuerpo, porque por esencia es forma de una materia corporal, que implica carne y huesos.

Esta condición de ser un todo, un sujeto completo, existente, es el punto de partida de la realidad personal. Ha sido Kierkegaard el filósofo que más atención ha prestado al sujeto singular en su condición de único, irrepetible, con sus notas y componentes. Es lo que expresa el pronombre personal, *el yo y el tú.* La complejidad y perfección de este concepto queda bien clara al advertir que la persona es el único concepto que incluye la existencia, y que no admite abstracción. Por

ello hay una limitación en nuestro lenguaje y en el modo de concebir las personas, porque no toleran abstracción, y son inefables. Se revelan en el rostro mejor que en lenguaje. Y llevan consigo su secreto que nadie desde fuera les puede arrebatar.

2ª) El ser personal es subsistente. Topamos aquí con otra característica de la persona, la más radical en el ser, y al mismo tiempo como un escollo para nuestro pobre modo de concebir. La subsistencia es uno de los conceptos más complejos de la metafísica. Aristóteles abría la pista de esta nota al decir que la *substancia primera* era la que en verdad es real, y tiene una primacía en el tiempo, en el ser y en el proceso de conocer. La subsistencia incluye esa primacía óntica. Por un lado excluye la dependencia en el ser, y rechaza cualquier reducción a alguno de los accidentes. No puede ser de otro, en otro, para otro, a no ser de modo relativo.

La persona reclama autonomía, independencia en el ser y por ello en el obrar. Desde la vertiente positiva implica un ser en sì no en otro. Es el sujeto singular que subsiste, es y dura en el ser. "Según que existe por si y no en otro se llama subsistencia ya que decimos subsistir a lo que existe en sí y no en otro".

El concepto se hace esquivo a una adecuada comprensión, porque conserva como la substancia, una huella inadecuada de su origen. La partícula *sub* indica su parentesco con la *substancia*, que se designa así porque en nuestro modo de conocer no se presenta sino a través de los accidentes, como si fuera algo que está debajo de ellos y se oculta a la experiencia directa.

En verdad no hay tal. La subsistencia es el fundamento del singular. Indica el modo de ser, la duración en el ser, la exigencia de independencia y autonomía. En la hora actual circulan otros vocablos complementarios, como insistencia, persistencia y aún proexistencia. Estos conceptos se verifican en el ser personal en cuanto es capaz de conocerse y de dominar su acción y sus procesos, en cuanto, siendo singular, está llamado a la autotrascendencia. De esta condición se sigue que el acto de ser le pertenece de modo inseparable. Tomás habla del acto de ser que viene con el alma, y por su mediación se comunica al todo humano que integra alma y cuerpo. El sujeto humano, y todo ente creado puede ser dueño de sus actos, de sus procesos, pero no lo es sino de modo indirecto de su propio ser, que le ha sido dado, y como tal es incomunicable. La incomunicablidad del ser es como la clausura ontológica de los seres personales. En esta nota se apoya el principio de la alteridad. Cada sujeto personal es otro. Y cada uno de los sujetos personales están clausurados en su propio ser y no pueden ser el otro. Cada uno es el que es, y no puede ser al mismo tiempo el otro. La subsistencia es fundamento y es como el sello de clausura: *la persona es sui iuris et alteri incommunicabilis.* "Por el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad, o la individualidad subsistente en la naturaleza".

3ª) La persona implica naturaleza espiritual. La tercera nota de la persona es decisiva. No se debe entender como diferencia específica, sino como un incremento en el ser que ya significa la subsistencia. Se requiere en la persona un modo de ser noble, digno, excelso:

la condición espiritual. La tercera navegación ha dado a Tomás una visión completa del ser, en extensión como en intensidad. A través del ente se llega al ser. El ente es solo una participación finita del ser. La participación presupone la plenitud. Se da el ser en absoluto, y se dan los entes en una escala, en la cual hay dos órdenes bien diferenciados, el del espíritu y el de la materia. La totalidad de los entes se distingue en espirituales y materiales. En el polo opuesto al puro ser, se da la pura materia prima, con la diferencia que el puro ser es necesario y la pura materia imposible de existir por sí sola por carecer de acto. El problema difícil de resolver, que Tomás se planteó toda su vida, y dejó abierto era el de la existencia de los entes espirituales, substancias espirituales, inteligencias. No tenemos acceso a ellas de modo directo, dados los límites de nuestra experiencia. Pero llegamos a la certeza de su existencia desde la prueba ciertísima, la más cierta de todas las que tenemos, de la existencia del alma humana que cada cual experimenta en sí mismo a través de la presencia de sí a sí y de las operaciones consiguientes que implican la espiritualidad. El alma humana está en el horizonte o confín de esos dos mundos, el de la materia corporal y el del espíritu.

La persona solo existe en el horizonte del espíritu. Tal era ya la conclusión de Boecio: es persona el hombre, lo es el ángel, lo es Dios. Pero no es persona ninguno de los vivientes, animales o plantas y menos pueden serlo los seres materiales, por más que puedan ser subsistentes. La persona implica por tanto el ser espiritual. Y aquí radica su dignidad en la escala del ser, su rango, su nobleza. La persona es una participación del ser en el grado más alto

del mismo, que es el del espíritu. A diferencia de la materia corporal que lleva consigo la cuantidad y por ello nunca puede estar toda en todo, el espíritu tiene la condición de estar presente, de tener potencias y actividades que solo competen al espíritu. El ser espiritual, carente de partes, está todo en todo, puede entrar y salir de sí mismo a través de sus actos. Los neoplatónicos desarrollando lo que llamaban cascada de los entes, conocieron este entrar y salir, estar consigo y salir de sí, como una de las notas que le competen. Esto es propio del ser espiritual de la persona: *una reditio completa*.

Esa vuelta hacia sí mismo, la realiza la persona mediante el conocer y el apetecer. Por el conocer tiene en sí mismo, en esa presencia del alma consigo, todas las formas de las cosas conocidas. Conocer es acoger, abrirse a lo que está más allá, unir en el interior lo disperso en el mundo. Y esa apropiación de la realidad engendra un movimiento hacia afuera, pide una salida de sí a la alteridad. A toda forma sigue una inclinación. La clausura óntica se torna apertura ontológica. Aristóteles había descrito esta capacidad del alma, de conocer y dominar, y por ello de hacerse todas las cosas a través de dos signos, la mente y la mano. El alma se abre a la totalidad y se hace *quodammodo omnia*. Los neoplatónicos desplegaron la fuerza del amor como éxtasis y unión del amante con el amado, de la voluntad con el bien real de las cosas. El repliegue del ser sobre sí mismo en la persona se abre en abanico intencional en los dos campos, el del conocer y el del apetecer, y así se establece el admirable orden de las relaciones consigo, con el Ser absoluto, con otras personas, con el mundo. Estas cualidades de la

persona que siguen al ser personal, por su dimensión espiritual, han sido desarrolladas, más que fundadas por el personalismo moderno.

La persona es el ser solitario por su condición de clausura, y comunitario por su realidad de apertura. Leibniz hacía de cada mónada un mundo sin ventanas, pero un mundo poblado de entes conocidos y de apetitos predispuestos en la armonía creadora y providente. Heidegger se esfuerza por demostrar la apertura del sujeto humano porque está en el mundo y da origen a un mundo cuando se sitúa en ese sutil hilo que se mece en las ondas del ser y de la nada.

Ser persona implica una dignidad congénita, y una capacidad de dignidad que se puede conquistar en la medida en que el ser desarrolla toda la potencia que encierra en su naturaleza espiritual. Hoy conocemos la riqueza de posibilidades del sujeto humano en su condición corporal, como desvelamos en los rostros, pero ya desde antiguo ha sido descubierta la infinita variedad de desarrollo del sujeto personal humano. La filosofía moderna de la subjetividad y de la conciencia se ha beneficiado de este filón cuyas profundidades nunca han sido agotadas.

La sentencia de Heráclito sigue en pie: "¡camina, camina, nunca llegarás a los confines del alma, tan profundo es su logos!".

Tal es la lectura de Tomás sobre la persona humana. Es una lectura metafísica, del ser personal. Se constata en los pronombres, yo-tu, nosotros, de algún modo se refleja en los nombres personales, pero de suyo

es inefable. El discurso genérico sobre la persona es impreciso, apenas la indica, no la comprende. La persona indica este sujeto singular, existente, subsistente, que es espíritu o participa del espíritu. La persona indica la totalidad, y por ello incluye en su unidad todas las notas del ser, las de espíritu y en el hombre las de la materia; todo lo que subsiste en este sujeto. Un párrafo de Tomás nos dice lo esencial de su pensamiento: "La persona designa una cierta naturaleza con un modo de existir. La naturaleza, que incluye la persona en su concepto, es la más digna de todas, es decir la naturaleza intelectual según su género. Análogamente el modo de existir que incluye el concepto de persona, es el más digno, esto es algo que existe por sí".[266] Esta profundidad del ser de la persona puede fundar y trascender todas las exigencias de los personalismos, que acentuando la acción o las relaciones, dejan el aire la realidad del ser personal.

La novedad tomista

La aportación de Tomás a la comprensión del ser personal, está en el salto del orden de la esencia al del ser. La persona se comprende desde el ser como acto, que es la perfección más alta, la plena actuación del acto de ser. Esta plenitud le da una dignidad y un valor absoluto, realizado aquí y ahora en este sujeto personal. La dignidad de la persona se realiza en modos diversos, en un orden analógico, porque compete a Dios, al ángel y al hombre. En todos indica la plenitud, con mayor o menor escala, como es su naturaleza. Pero en todos dice lo propio de la persona: un ser subsistente en la

266 *De Potentia*, Q. 9.

naturaleza racional o intelectual. Tomás lo expresa en fórmula lapidaria: *omne subsistens in natura rationali vel intellectuale est persona.*[267]

La novedad de la aportación tomista es metafísica, es el salto de la línea de la esencia afirmada en la tradición aristotélica de Boecio hacia el orden del ser entendido como acto. Por ello es substancia, pero en el sentido de «substancia primera»: el supuesto que subsiste en el género de substancia. Se añade individual para indicar que no todos los subsistentes sustanciales son personas, sino solo los de naturaleza racional. Se dice individuo lo que es indistinto en sí y distinto de los otros. Por ello la persona, en las diferentes naturalezas, implica lo que pertenece a esa naturaleza. La naturaleza humana implica esta carne, estos huesos, esta alma, todo aquello que es principio de individuación de este hombre. Por ello, aunque esas cosas no vayan con la noción de persona, van con la de persona humana porque son de la naturaleza de Pedro, de Juan y de Maria. La definición de Boecio incluye naturaleza racional. Tomás la ha ampliado a todo sujeto de naturaleza espiritual o intelectual. Era costumbre designar los seres espirituales con los nombres de «substancias separadas», «inteligencias», «espíritus», o «ángeles». Todos ellos son personas, aunque no se definan por ser racionales como el hombre. El concepto de persona vale también para Dios, al cual no se le puede aplicar con propiedad el concepto de substancia, por ello Tomás precisa en otra fórmula más apropiada la noción cabal de persona: *distinctum subsistens in intellectuali natura.* En este modo pleno de ser, que es el ser en sí y para sí, subsistente y espiritual, se comprenden todas

267 *Contra Gentiles*, IV, 35.

las notas del obrar por sí. El obrar sigue al ser, Y el obrar de la persona es el que pertenece al ser personal. Las sustancias perfectas poseen el dominio del actuar propio, y son capaces de dirigir sus actos libremente. La persona es capaz de estas actividades que brotan del profundo del ser en el orden del conocer, del actuar, y de hacer. No es preciso que ejerza esas acciones o relaciones, sino que sea capaz de ellas por su misma condición de naturaleza espiritual. Esas actividades brotan del ser y pueden ser inmanentes como pueden realizarse en el encuentro entre personas y en la vida comunitaria.

Mounier proponía las tres dimensiones de la persona en sus relaciones: por medio de la vocación se relaciona con Dios, por medio de la comunión con otras personas, por medio de la solidariedad con las tareas comunes de promoción del hombre en el mundo. Vocación, encarnación y comunión son las tres dimensiones de la persona. Para Tomás todo se encuentra en el acto de ser de la persona: "La personalidad pertenece necesariamente a la dignidad y a la perfección de una realidad en cuanto esta existe por sí, todo lo cual va incluido en el nombre de persona". La persona implica el modo más pleno de existir, el más noble. Porque "el ser pertenece a la misma constitución de la persona".

La orientación metafísica de Tomás ha llevado a su término el concepto de persona iniciado en Boecio. La aplicación de la doctrina del *actus essendi* a la persona es una conquista nueva y definitiva. El hombre es ser personal desde el principio y lo es para siempre, Hay una dignidad inherente a todo ser personal, que tiene

aplicación inmediata en el hombre, cuyo ser y devenir van siempre unidos. El hombre es y se hace.

Es siempre persona y se hace personalidad. Desde su concepción hasta la muerte, su ser personal lo define, porque es su constitutivo. Nadie le puede dar esa condición, nadie se la puede quitar. Es algo anterior y superior a la sociedad civil, que se funda sobre la comunidad de personas.

Actualización y futuro del hombre

El maestro Tomás ha sido designado como *Doctor Humanitatis*, por cuanto ha sabido leer a fondo el libro del hombre escrito con el dedo de Dios, huella divina, y por eso de profundidad inagotable. El hombre logra descifrar su misterio en la medida en que reconoce lo que es y asume su rol de responsable en la tarea de «hacer al hombre», mediante la promoción de sí mismo y de la sociedad. La gran dignidad del ser humano se condensa en su ser personal, y por ello en la conquista de la personalidad. Tomás, filósofo de la persona, con absoluta novedad, no puede ser definido como un filósofo personalista. El personalismo es típico del siglo XX, que ha tenido su mejor desarrollo en discípulos de Tomás, como Maritain y Mounier. En el fondo, como confiesa Lacroix, ha nacido para defensa de la persona, oprimida por los totalitarismos.

Tomás reconoce el máximo nivel del ser en la persona, pero no se puede reducir todo su sistema a la persona. En la persona logra el ser su dignidad más alta, en ella se

realiza un modo de ser, pero el ser como tal, al cual está abierta la inteligencia, rebasa ese horizonte.

Tomás es el pensador del ser en todas sus dimensiones, entre las cuales está la condición personal humana.

Hemos puesto de relieve la novedad cristiana al dar la primacía del mundo al hombre imagen de Dios, realizada en plenitud en Jesucristo y llamada al desarrollo en todo sujeto humano creado para salvarse. A esa novedad se añade la lectura del ser personal que es propia de Tomás, y supera cuantas se han hecho, porque toca lo profundo existencial de cada ser humano existente. Tomás ha logrado esa lectura desde las dos fuentes de su pensamiento, el de la inteligencia que descubre la verdad de los entes, y el de la fe que ha iluminado el misterio del hombre y lo resuelve a la luz de Jesucristo.

Pero Tomás es un sembrador en el surco. Ha lanzado su semilla y la ha confiado a los que venimos en pos de él. El reto que nos plantea es el de cuidar esa semilla de la verdad sobre el ser personal. La verdad tiene una fuerza irresistible, es lo más poderoso. Nuestro problema es de llevar a la realidad de la vida lo que la fe y la razón ya han descubierto acerca de la persona.

Hay tres campos en los que el concepto de persona, logrado por Tomás, tiene que ser desarrollado. El futuro del hombre, esta aventura del tercer milenio está comprometido en esta aplicación. Los tres campos de preferencia son, a nivel individual, el de la educación de la persona, a nivel social, el desarrollo de los derechos de la persona, y a nivel trascendental el cultivo de las relaciones con Dios. Tomás va por delante.

Él ha indicado el camino por el cual hay que proceder. Pero él no ha sacado todas las consecuencias de su posición. El *Doctor humanitatis* nos pone a prueba ante estos retos que son pilares de lo humano en el tercer milenio.

El desarrollo de esta tarea excede ya los límites de este ensayo. Por ahora basta dejarlo insinuado. El desarrollo quédese para otra vez. Lo que Tomás realizó con la herencia judeocristiana de la persona, debe ser actuado en el milenio recién estrenado, por quienes lo toman como *Doctor humanitatis.* En esta marcha hacia adelante y hacia arriba, desde las alturas del ser personal, abre camino ejemplar el Papa Juan Pablo II, un gran estudioso de la persona, promotor del nuevo humanismo cristiano. Su obra de pensador, y de pastor, abarca esos tres campos indicados. Por ellos se puede desandar el camino extraviado, se devuelve a la persona su dignidad y a la familia su misión promotora y forjadora del hombre.

Fuente: http://www.feyrazon.org/Lobatopersona.htm.

EDAD MODERNA

El concepto de persona en Leibniz

Gabriel Amengual

Leibniz es uno de los críticos importantes coetáneos de la teoría lockeana de la persona,[268] si bien ya había elaborado su teoría con anterioridad a Locke. Éste no la ofrece hasta la segunda edición de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* en 1694, en la que le añade, a instancias de su amigo William Molyneux, el célebre capítulo 27 del libro II. A este capítulo Leibniz responde con su capítulo 27, libro II, de los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* (1704).

La importancia de la cuestión de la identidad en el pensamiento de Leibniz salta a la vista cuando se tiene en cuenta que ya en su primer escrito, la tesis de bachillerato (1663), trata este tema clásico, a saber, el principio de individuación, un tema ya afrontado por Avicenna, Tomás de Aquino y Duns Scoto,[269] entre otros, viniendo ya a preanunciar la futura concepción monadológica mediante la formulación del principio: "todo individuo

268 Para una visión general Thiel (2001). Sobre las críticas coetáneas a Locke, Allegra (2005).
269 Cf. Amorós 1989

se individúa por toda su entidad”[270] (por su totalidad) (*omne individuum sua totalitate individuatur*), que lo contrapone al principio tomasiano de la individuación por la materia, “materia signata”.[271]

Otro escrito importante en este sentido es el *Discurso de metafísica* (1686),[272] donde indaga qué hay que entender por sustancia individual. Primero da una definición, que viene a ser la aristotélica de sustancia primera, cuando afirma que “es muy verdadero que cuando se atribuyen muchos predicados a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se le denomina sustancia individual”.[273] Esta definición es declarada insuficiente porque no explica por qué se atribuyen a la sustancia los predicados en cuestión; siendo esto lo esencial. Por lo que concluye: “siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual, o de un ente completo, es tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida”.[274] Ahí abunda en la misma idea de completud o totalidad, pero da un paso más al postular una comprensión que dé razón de la deducción de los predicados.

270 Cf. AA VI 1,11/OFC 2,5. Cf. un comentario a este escrito en Arenas, 2002, 311-332.

271 Tomas de Aquino, 2001, 47.

272 Entre un escrito y otro hay que situar la *Profesión de fe del filósofo* (otoño-invierno 1672-73) (AA VI, 3, 148/OFC 2, 65), donde sostiene que “también las almas [...] son como individuadas, es decir, llegan a ser éstas en virtud del lugar y el tiempo”, opinión que abandonará definitivamente. Sobre este escrito y su teoría de la identidad cf. Arenas, 2002, 333-340.

273 AA VI, 4B, 1540/OFC 2,168. Aristóteles (1982, 34) la define como “aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual.”

274 AA VI, 4B, 1540/OFC 2,169.

Estas dos indicaciones ya dan testimonio de la importancia de la individualidad en Leibniz.

Contexto

Además de la importancia de la individualidad en el pensamiento de Leibniz, su planteamiento adquiere un significado especial por el contexto en que se formula el concepto de persona de Locke. El concepto lockeano de (identidad de la) persona consuma una cesura en el concepto sustancialista de persona (que ciertamente había sido preparada por la evolución misma de la filosofía escolástica,[275] que pasa a definirse exclusivamente como concepto moral sobre la base de propiedades mentalistas[276] (como inteligencia y especialmente conciencia, cuya extensión viene dada, por una parte, hacia atrás, por la memoria, y por otra parte, hacia adelante, por el interés), de enorme repercusión histórica y de indudable presencia en la discusión de dicho concepto en la bioética actual.

A partir de Locke podemos ver dibujarse dos líneas de evolución: por una parte Leibniz, quien reivindicará la postergada dimensión sustancialista sin renunciar a la mentalista o consciencial, llevando a cabo una síntesis en el mismo nivel de lo singular, propio de la persona. En este sentido con cierta razón puede afirmarse que Leibniz es

275 Richard de Saint-Victor, 1959, 236-259.

276 Locke, 1980, I, 492: "un ser pensante e inteligente, provisto de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como una misma cosa en diferentes tiempos y lugares, lo que tan sólo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que para mí le es esencial".

una anticipación de Hegel, puesto que el programa de la filosofía hegeliana puede definirse por aquella propuesta, según la cual "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese [sólo] como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto".[277] Y, por otra parte, Hume y su concepción 'escéptica' de la identidad personal. Frente a Locke hubo, pues, también una respuesta consistente en recuperar la tradición sustancialista, repensándola desde la individualidad moderna.[278]

Planteamiento metafísico

En la célebre metáfora del molino, que Leibniz expone en la *Monadología*, critica como insuficiente una concepción mecanicista de la mente. De todos modos no comprenderíamos a Leibniz si en esta crítica viéramos una crítica al materialismo o a las neurociencias actuales. Su crítica se inscribe dentro de una crítica a la mecanización del espíritu humano o la mente, crítica que se ha de situar en la línea de su concepción de la sustancia, que contiene una crítica a la concepción cartesiana de la sustancia como *res extensa*. La extensión, según Leibniz, no puede constituir la esencia de los cuerpos. Con ello pretende sustituir la visión geométrica (el geometrismo) de la física por una visión dinámica (el dinamismo). La sustancia no es extensión, sino energía. La energía

277 Hegel, 1952, 19.
278 Allegra, 2005, 168.

es, en último término, lo que da auténtica unidad a la extensión.[279] "La sustancia es un ser capaz de acción".[280]

Ahora bien, si la extensión se elimina de la definición de la sustancia, sólo queda la *res cogitans*. Pero Leibniz, a diferencia de Descartes, extiende la *res cogitans* hacia abajo, comprendiendo no sólo la vida consciente, sino también la inconsciente, la sensitiva. Podría decirse que Leibniz vuelve a la concepción aristotélica de mente.[281] Y a la vez hace estallar la *res cogitans* en una multiplicidad indefinida de individuos, todos diferentes: son las mónadas, unidades (como indica su propio nombre), sustancias simples, que no entran en compuestos ni son compuestas, no tienen partes.[282] Son encarnadas sólo por los vivientes (hombres, animales y plantas), no por cuerpos inorgánicos. La mónada es lo que da unidad a un organismo. Las mónadas son "puntos metafísicos", inmateriales, que no pueden ser ni producidas ni destruidas de modo natural. Se caracterizan por un dinamismo propio, interno. Se distinguen sólo por sus estados internos, las percepciones; el estado interno se basa en un aspirar interno, el apetito, que hace avanzar la mónada de un estado al siguiente. La actividad de este principio interno, Leibniz lo llama *appetition* [283] y para determinar la mónada usa el término aristotélico *entelequia*, caracterizando a las mónadas como

279 Poser, 1981, 395.
280 GP VI, 598/OFC 2, 344.
281 GP VI, 608, 609/OFC 2,329. Para una exposición sucinta de estos dos modelos de comprensión de la mente, el aristotélico y el cartesiano, cf. Amengual, 2007, 191s.
282 GP VI, 598, 608/OFC 2,329, cf. OFC 2,344
283 GP VI, 609/OFC 2,329: "La acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra puede llamarse *apetición*".

entelequias. Según sea la percepción (o estado interno) será la mónada. El grado superior viene dado por la autoconciencia; son las almas racionales o espíritus. La siguiente viene dada por la memoria, dando lugar a las almas.[284] Hay también percepciones en un nivel inferior al consciente, de lo contrario no podríamos explicarnos la continuidad entre el estado de dormido y el despertar.[285] Con ello Leibniz concede que los animales tienen alma, a diferencia de Descartes.[286]

El alma como principio de unidad y distinción

Como se ve, en la cuestión de la identidad personal (y en el concepto de persona) está implicada toda la compleja visión metafísica de Leibniz. "El criterio que regula y hace posible la identificación es deducido, sobre todo en su motivación metafísica más profunda, del principio de los indiscernibles, que diferencia íntimamente toda cosa",[287] de un "principio interno de distinción".[288]

Las cosas en general no se distinguen, al contrario de lo que afirma Locke,[289] por el espacio y tiempo que ocupan, es decir, por referencias exteriores, sino que "las cosas siempre son distinguibles por sí mismas".[290] Según Leibniz se da la relación inversa: "más bien son las cosas las que nos permiten distinguir un lugar o un

284 GP VI, 598/OFC 2, 344.
285 GP VI, 610, 611/OFC 2, 331.
286 AA VI, 6, 66ss./ NE 62ss.
287 Allegra, 2005, 169.
288 AA VI, 6, 230/ NE 267.
289 1980, I, 482s.
290 AA VI, 6, 230/ NE 267.

tiempo de otro”, puesto que éstos “por sí mismos son absolutamente semejantes”.[291]

No sólo las referencias externas de espacio y tiempo son insuficientes para la distinción de las cosas, sino también su “organización o configuración”. “La organización o configuración sin principio de vida subsistente, a la que llamo mónada, no sería suficiente para hacer permanecer *idem numero* o el mismo individuo”,[292] pues los cuerpos organizados pueden mantenerse “como los mismos sólo en apariencia y no hablando en rigor”, como el caso de un río o del navío de Teseo.[293] A diferencia de éstos, los seres sustanciales que se mantienen unidos por un espíritu uno, es decir, los seres racionales, “están animados por una especie de espíritu indivisible, se tiene razón al decir que permanecen absolutamente como el mismo individuo por medio de esta alma o espíritu, que constituye el yo en las que piensan.” [294]

Ahora bien, el principio lógico, según el cual cada cosa ha de tener su principio de distinción, se expresa en el nivel ontológico en la unidad sustancial derivada de la mónada expresamente entendida como alma. Así argumentará que incluso para los vegetales y los animales se requiere un alma para poder afirmar en ellos una identidad que vaya más allá de la aparente.[295] El alma es, por tanto, el principio de identidad de todo viviente.

---

291 AA VI, 6, 230/ NE 268.
292 AA VI, 6, 231/NE 269
293 AA VI, 6, 231/NE 269
294 AA VI, 6, 232/ NE 269ss.
295 AA VI, 6, 232/ NE 270.

A pesar de que el alma sea el principio de todo viviente, al hombre no le da simplemente la unidad de un organismo vivo, la identidad del hombre (entendiendo por éste el simple miembro de la especie biológica, al modo de Locke,[296] con su distinción entre identidad del hombre e identidad personal), puesto que "el cuerpo organizado no es el mismo más que durante un momento; a continuación sólo es equivalente. Y si no se refiere al alma, ni siquiera tendría la misma vida, ni tampoco unión vital. Así esa identidad sólo sería aparente". [297] El alma es, pues, el principio de vida y además el principio constitutivo de la identidad no sólo del ser humano, sino también de (la identidad de) la persona.

El alma, como principio de distinción y unidad, es a la vez la unidad que es capaz de prolongamiento en el tiempo, lo que en términos actuales se llamaría persistencia: [298] "la identidad de una misma sustancia individual no puede ser mantenida más que por medio de la conservación de la misma alma, pues el cuerpo está en un flujo continuo". [299] Los cuerpos no quedan numéricamente los mismos si les falta un principio de unidad sustancial, como por ejemplo un río o la nave de Teseo, permanecen los mismos sólo en apariencia, [300] conservando en las transformaciones de los cuerpos sólo la figura, una determinación accidental. El viviente tiene verdadera unidad sólo en la medida en que tiene alma. Esta concepción ontológica de la identidad le sirve

296 1980, I, 487-494.
297 AA VI, 6, 232/ NE 270.
298 Quante, 2007, 103-114.
299 AA VI, 6, 232, 233/ NE 270.
300 AA VI, 6, 230/ NE 268.

para afirmar la identidad a lo largo del tiempo, no sólo la perdurabilidad de la sustancia, sino la inmortalidad del alma. [301]

Con ello se está afirmando una identidad claramente sustancialista, sustentada por el alma, la mónada, el principio espiritual. El alma es lo que da razón de la unidad. [302] En el alma, como principio de unidad y de acción, "todo lo que le debe suceder a alguien está ya comprendido en su naturaleza o noción, como las propiedades lo están en la definición del círculo".[303] Por ello "se puede decir que hay desde siempre en el alma de Alejando [Magno] huellas de todo lo que le ha sucedido, y señales de todo lo que le sucederá, e incluso indicios de todo lo que sucede en el universo, aunque sólo pertenezca a Dios reconocerlos todos".[304]

Poner el alma (entendida en un sentido aristotélico o al menos aristotelizante) como principio de identidad significa que la distinción (tan importante especialmente en la tradición lockeana) entre persona y ser humano pase a un segundo plano, aunque no sea negada en absoluto. "No hay disociación alguna entre identidad sustancial, personal y humana".[305]

En cambio, Leibniz distingue entre identidad metafísica del yo (como sustancia inmaterial) y la identidad moral del yo (como persona), que es constituida por la conciencia, pues "es el recuerdo y el conocimiento de ese *yo* lo

301 Arenas, 2002, 401-404.
302 AA VI, 4B, 1539 ss./ OFC 2,168 ss.
303 AA VI, 4B, 1546/OFC 2,173.
304 AA VI, 4B, 1540/OFC 2,169.
305 Arenas, 2002, 386.

que la hace susceptible de castigo y de recompensa".[306] El concepto de persona exige no sólo la identidad de sustancia, sino también la de conciencia y ésta viene dada por la peculiar naturaleza de la sustancia, que es el alma racional. "La identidad de sustancia existiría, pero en el caso de que no hubiese conexión en el recuerdo entre los diferentes personajes, realizada por la misma alma, entonces no habría suficiente identidad moral como para afirmar que se trataba de una misma persona".[307] Con ello Leibniz asume la dimensión conciencial (puesta como exclusiva por Locke) dentro de su concepto de (identidad de) la persona.

Pero Leibniz rechaza la concepción lockeana según la cual la identidad personal o moral viene determinada exclusivamente por la conciencia interna o memoria. La memoria no nos distingue de los animales.[308] La identidad del yo como persona moral puede ser establecida por el testimonio de otros: "La conciencia no es el único medio de constituir la identidad personal y puede ser suplida por la relación con otros".[309] "Si una enfermedad supusiese una interrupción en el vínculo que establece la conciencia de manera que no supiese cómo había podido llegar al estado presente, aun cuando me acuerde de las cosas más alejadas, el testimonio de otros podría llenar el vacío de mi reminiscencia".[310]

Mi conciencia o «mi experiencia subjetiva» sólo me puede convencer de mi identidad a posteriori. En

306 AA VI, 4B, 1584/OFC 2,200.
307 AA VI 6, 233/NE 271.
308 GP VI, 611/OFC 2,331.
309 AA VI, 6, 237/NE 275.
310 AA VI, 6, 236/NE 274.

contra de Locke, Leibniz apunta que la conciencia de acciones y estados pasados (la memoria) solamente dejan aparecer «la identidad real», la cual es anterior: "Además de la diferencia de tiempo y lugar [como afirma Locke] siempre resulta necesario que haya además un principio interno de distinción",[311] o como ha afirmado en el prólogo: "dos almas [...] nunca salen de las manos de Dios completamente semejantes, [...] su diferencia es siempre algo más que numérica".[312]

Evidentemente la persona, como concepto filosófico, "debe encuadrarse, pues, en esa caracterización monadológica general de los espíritus".[313] El alma, entendida como alma racional, es el principio constitutivo de la persona. El primer rasgo que define la persona es la capacidad de autoconciencia, la capacidad de la reflexión sobre las propias acciones y pensamientos.[314] La autoconciencia alcanza en la persona el nivel más alto, el de la apercepción. Es la afirmación de la racionalidad de la persona. Pero dentro de la racionalidad hay que situar también la voluntad, el apetito racional.[315]

Identidad personal o aparente

El hecho de poner el alma como el principio de identidad, no elimina la existencia, la necesidad y la validez de ciertos criterios externos e internos de identificación. La «identidad metafísica», dada por el

311 AA VI, 6, 230/NE 267.
312 AA VI, 6, 58/NE 51.
313 Arenas, 2002, 371.
314 Arenas, 382.
315 Arenas, 2002, 391-400.

alma, se manifiesta en la identidad personal o moral, que configuran la «identidad aparente».[316] Los criterios internos de identificación vienen dados por el recuerdo y la autoconciencia, el sentimiento y la conciencia de sí; los externos por la apariencia física, el cuerpo y con él la pertenencia a la especie biológica humana.[317]

Criterio interno: la conciencia

Por lo que respecta al criterio interno es llamativo el hecho que Leibniz mantenga un papel significativo para la memoria o la conciencia. Para comprender el papel que Leibniz confiere a la memoria hay que tener en cuenta que distingue dos niveles: 1°) el del conocimiento, de la conciencia (que se corresponde con la identidad moral o personal de Locke), y 2°) el del ser, el metafísico (que corresponde con el nivel real y sustancial). A partir de esta distinción Leibniz puede conceder que la identidad, en el plano del conocimiento, es obra de la conciencia, se basa en la conciencia. Epistemológicamente puede decirse que la identidad reside en la conciencia, pero no ontológicamente; en el plano ontológico reside en la sustancia, en la mónada. La memoria está sometida a error, no constituye la identidad, ni la circunscribe.[318]

El carácter epistémico corresponde exactamente a la identidad personal o moral; mientras que la identidad real es la causa metafísica de la identidad moral.[319] A pesar de esta correspondencia entre los dos planos, la

316 AA VI, 6, 236/NE 274.
317 Arenas, 2002, 381-387.
318 Allegra, 2005, 169.
319 Allegra, 2005, 170.

identidad moral o personal goza de una cierta autonomía respecto de la sustancial.

La identidad de sustancia existiría, pero en el caso de que no hubiese conexión en el recuerdo entre los diferentes personajes, realizada por la misma alma, entonces no habría suficiente identidad moral como para afirmar que se trataba de una misma persona. Y si Dios quisiese que el alma humana fuese a un cuerpo de cerdo, olvidando al hombre y no ejercitando ya actos razonables, ya no constituiría un hombre. Pero si en el cuerpo de la bestia tuviese los pensamientos de un hombre, inclusive del hombre al cual daba hálito antes del cambio, como el asno de oro de Apuleyo,[320] gracias a ello sería posible reconocerlo como tal.

Leibniz ratifica el papel de la conciencia como acceso privilegiado a la identidad, pero articulando una versión moderada, que corrige y matiza la de Locke.

Opino también que la conciencia o sentimiento del *yo* demuestra una identidad moral o personal. "[…] Parece ser que vos [se refiere a Filatetes, o sea a Locke] consideráis que esa identidad aparente podría conservarse aun cuando no hubiese identidad real. Creo que esto podría suceder, por el absoluto poder de Dios, pero de acuerdo con el orden de las cosas, la identidad aparente a la persona misma, que se siente igual a sí misma, supone la identidad real en cada próximo paso acompañado de reflexión o de sentimiento del yo: pues una percepción íntima e inmediata no puede engañar naturalmente. Si el hombre tuviese que ser únicamente máquina, y tener

320 AA VI, 6, 233ss./NE 271 ss.

a la vez conciencia de sí, habría que opinar como vos; pero me parece que ese caso no es posible, al menos naturalmente".[321]

Ahí radica el punto de encuentro y de separación. Se encuentran en afirmar el papel de la conciencia. Leibniz se declara de acuerdo con Locke en la medida en que la conciencia es entendida como percepción del yo o sentimiento de mí.[322] Así entendida la definición de la identidad personal o moral se basa en un hecho psicológico, puesto que según Locke el yo es dado en el acto simple de reflexión de la percepción. Sin embargo, según Leibniz la identidad no se puede mantener en este yo empírico; sino que se ha de progresar hacia la pregunta acerca de dónde tiene este yo su fundamento a priori y su ley, que hace surgir originariamente de sí los actos reflexivos singulares empíricos y los conecta necesariamente entre sí. Si uno se quedara con la determinación lockeana de la identidad personal, entonces "el hombre no podría ser más que máquina y tener con ella autoconciencia".[323] De nuevo se recurre al *principium identitatis indiscernibilium*, tal como Leibniz ya adujo contra la concepción lockeana de la identidad del cuerpo y del hombre. Sin un tal criterio interno de distinción la sensación del yo y con ella la persona sólo se podría determinar numéricamente. Por ello Leibniz exige un concepto a priori de la identidad necesaria, para lo cual forja el término de "identidad física y real",[324] que en otras ocasiones es designado por medio de "principio de vida subsistente, que yo llamo

321 AA VI, 6, 236, 237/NE 274, cf. 275.
322 AA VI, 6, 236/NE 274.
323 AA VI, 6, 236/NE 274.
324 AA VI, 6, 236/NE 274.

mónada”[325] o alma.[326] La fundamentación de la identidad personal puede lograrse con la referencia al orden del mundo, al “orden de las cosas”.[327] Así, a la identidad que aparece de la persona, que se siente como sí misma, se le ha de presuponer la identidad real: “la identidad aparente a la persona misma, que se siente igual a sí misma, supone la identidad real, en cada próximo paso acompañado de reflexión o de sentimiento del yo”.[328]

Con ello se ha establecido una distinción entre el yo, por una parte, y la apariencia del yo o la autoconciencia, por otra, para la cual Leibniz, en paralelo con el término lockeano de *consciousness*, crea el neologismo *conscienciosité*,[329] en cuyo lugar alguna vez usa también *consciosité*.[330]

Se separan, por tanto, al afirmar Leibniz que la identidad consciencial supone una identidad real, metafísica. Según Leibniz, Locke permite pensar que se mantiene la apariencia (o sea, la identidad de conciencia o personal) sin identidad real. Con ello se muestra que Leibniz considera la memoria o la conciencia como apariencia, que ha de entenderse no en contraposición a realidad, sino como su manifestación. La posición de Leibniz, en cambio, consiste en afirmar que la identidad aparente, consciencial, supone la real, metafísica, como su base y fundamento. Ello no significa una descalificación de la identidad personal o conciencial, pues Leibniz sostiene

325 AA VI, 6, 231/NE 269.
326 AA VI, 6, 232/NE 270.
327 AA VI, 6, 236/NE 274.
328 AA VI, 6,236/NE 274. Hauser, 1994, 71 ss.
329 AA VI, 6, 235-237/NE 273-275.
330 AA VI 6, 242, 245/NE 280.

que “para encontrar la identidad moral por sí mismo basta que haya un vínculo medio de conciencia entre un estado próximo o incluso un poco alejado de otro, cuando algún salto o intervalo olvidado se mezcle en ello”.[331] Este intervalo o hiato entre los diferentes estados puede ser unido por el “testimonio de otros”, pues éste puede “llenar el vacío de mi reminiscencia”.[332] Ésta es una de las ausencias, de las que se achacaba a Locke. Y sin embargo en cierto sentido Leibniz parece atribuir a la conciencia una función constitutiva de la identidad personal, puesto que afirma que la conciencia constituye la identidad del yo como persona o entidad moral. Pertenece a la identidad de la persona mantener “el recuerdo y el conocimiento de lo que somos”.[333]

“Todo eso [es decir, el «vínculo de la conciencia» y «el testimonio de otros»] es suficiente para mantener la identidad moral que constituye a la misma persona”.[334] Ciertamente que ello no excluye el error, sólo Dios lo excluiría. Pero que sea suficiente para mantener la identidad moral no significa que sea suficiente para la identidad real de la persona.

Se da, pues, una distinción entre el yo y su apariencia, que es la conciencia. “El yo constituye la identidad real y física, y mi apariencia, supuesta su verdad, aporta la identidad personal”.[335]

La identidad personal está ligada al recuerdo, pero la del yo o la identidad física no depende de él. Precisamente

331 AA VI, 6, 236/NE 274.
332 AA VI, 6,236/NE 274.
333 GP II, 325/OFC 2,200.
334 AA VI, 6, 236/NE 275.
335 AA VI, 6, 237/NE 275.

porque la identidad personal no se prolonga más allá del recuerdo, la identidad física o del yo no puede depender del recuerdo. A su vez la conciencia no es el único medio para constituir la identidad personal, puesto que ésta puede ser suplida por otros indicios, como el testimonio de otros.[336]

Criterio externo: la identidad del ser humano

Si como hemos visto, la identidad moral, es decir, el sentirse a sí mismo, tiene su importancia, así también la tiene ver al otro como semejante a sí mismo, con lo cual la exterioridad y la corporalidad adquieren significación. En efecto, creo poder afirmar, sin ninguna duda, que cualquiera de nosotros que viese una criatura hecha y formada como él mismo, aun cuando nunca hubiese mostrado más inteligencia que la de un gato o un loro, no dejaría de decir que era un hombre; al igual que si oyese razonar y discurrir en filosofía a un loro, no le llamaría y no le creería más que loro, y diría del primero de esos animales que es un hombre grosero, basto y apenas sin razón, y del segundo que es un loro de ingenio y de buen sentido.[337] Ello pone de manifiesto la importancia de la corporalidad y que ella misma nos identifica con una especie y es indicio de la importancia de la pertenencia a ella. Aunque a su vez se mantiene el principio de que "no se puede juzgar por las apariencias" y por otra parte, que "nada impide que existan animales racionales de especie diferente a la nuestra".[338] En todo caso, para el

336 AA VI, 6, 237/NE 275.
337 AA VI, 6, 235/NE 272.
338 AA VI, 6, 234/NE 273.

ser humano no es suficiente su figura corporal, “hay que añadir algo a la simple figura y constitución del cuerpo para la definición del hombre, pues de éste se dice que es un animal racional”. [339]

A pesar de la postergación de la extensión y de lo material para definir la sustancia y la mónada, Leibniz afirma claramente la corporalidad del yo: “todas las almas y todas las sustancia simples creadas están unidas siempre a un cuerpo, y nunca hay almas completamente separadas”.[340] Pero a pesar de ello, la diferencia, el principio de identidad, reside en el alma, para él el alma inmaterial constituye la esencia del yo. La identidad del alma o del yo a lo largo del tiempo está asegurada según Leibniz por la naturaleza individual o su “concepto completo”. “El cuerpo organizado no es el mismo más que durante un momento; a continuación sólo es equivalente”.[341] Con ello se ve claramente que el concepto de persona no se reduce ni a sus determinaciones metafísicas ni a las psicológicas o mentalistas (concienciales), sino que incluye, en el hombre, la corporalidad y la pertenencia a la especie.

Conclusión

La persona se constituye por su principio de vida, acción y unidad, que en su caso es el alma racional, dotada de inteligencia y voluntad. Pero además la persona, en la medida en que es humana, conlleva una apariencia exterior, por la que es reconocible como tal,

339 AA VI, 6, 235/NE 273.
340 AA VI, 6, 58/NE 51.
341 AA VI, 6, 232/NE 270.

y una conciencia de sí, por la que ella sabe de sí y de su identidad. Con ello Leibniz rompe con la distinción lockeana entre persona y ser humano y la concepción puramente conciencial de la persona. ¿Ofrece Leibniz algún indicio del carácter social de la persona? Las mónadas, el principio metafísico de la persona, son cerradas, porque tienen en sí el universo entero, son su reflejo respectivo, distinto; de hecho las mónadas forman comunidad,[342] y en el recuerdo de las personas los demás, con su testimonio, pueden llenar el vacío de la memoria o conciencia de sí.[343]

La principal diferencia entre Locke y Leibniz está en que para Locke la identidad personal se puede dar sin identidad de sustancia, o según la descripción de Locke, que esta identidad que aparece puede ser mantenida sin identidad real. Según Leibniz tal posibilidad equivaldría a un milagro.[344] Pues según el orden de las cosas la identidad que aparece, la fenomenal, presupone la identidad sustancial.[345] Aunque Leibniz (de modo parecido a Locke) no iguala la identidad personal con la identidad de la sustancia pensante o alma, mantiene (a diferencia de Locke) que la primera depende de la segunda. Mientras Locke argumenta a favor de la separación entre la identidad personal y la identidad de la sustancia, Leibniz afirma (lo cual sería aceptado también por los cartesianos) que la identidad personal relevante moralmente sólo puede mantenerse mediante la identidad metafísica del yo como alma inmaterial.

342 GP VI, 621-623/OFC 2,340-342.
343 AA VI, 6, 237/NE 275.
344 AA VI, 6, 245/NE 283.
345 AA VI, 6, 244 ss./NE 283 ss.

Si podemos considerar que la filosofía moderna, tanto en su versión empirista como en la racionalista, se ha caracterizado por el giro hacia el sujeto, podemos también concluir que la filosofía de Leibniz constituye la culminación de este proyecto. Desde el Renacimiento el individuo se nos presenta como el punto en que cristaliza la comprensión del mundo y de la misma razón humana. El sujeto ejerce de instancia fundadora tanto en una versión como en la otra. Así, en la vertiente racionalista, las *Meditaciones* de Descartes son reflexiones del yo pensante singular; en la versión empirista la *tabula rasa* de Locke es la *tabula rasa* del sujeto de conocimiento. En la filosofía de Leibniz culmina este desarrollo, precisamente porque en ella se opera la sustitución de las dos sustancias cartesianas y la única sustancia spinoziana por medio de la sustancialización del individuo. En lugar de la doctrina clásica de la sustancia entra la abundancia infinita de sustancias individuales, que se determinan a sí mismas, sometidas únicamente a su ley interior, es decir, autónomas. Las leyes interiores aparecen en su armonía entre ellas como leyes de la naturaleza de los fenómenos, cognoscibles en la interacción entre razón y experiencia del individuo reflexivo. De esta manera en la monadología de Leibniz la comprensión moderna del hombre adquiere su fundamentación adecuada.[346] Es la afirmación metafísica del individuo.

346 Cf. Poser, 1981, 378

Bibliografía

Allegra, A. (2005) *Dopo l'anima: Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*. Roma: Studium.

Amengual, G. (2007) *Antropología filosófica*. Madrid: BAC.

Amorós, C. (1989) El nominalismo existencial de Juan Duns Escoto, en *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*. Barcelona: Crítica, 104-124.

Arenas, L. (2002) *Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Aristóteles. (1978) *Acerca del alma.* (Traducción de T. Calvo). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1982) Categorías en *Tratados de lógica (Órganon).* (Traducción de M. Candel Vol. I. Madrid: Gredos, PP. 29-77).

Hauser, Chr. (1994) *Selbstbewusstsein und personale Identität*. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Hegel, G. W. F. (1952) *Phänomenologie des Geistes,* hrsg. v. J. Hoffmeis ter. Hamburgo.

Leibniz, G.W. (1977) [NE] *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. (Traducción de J. Echeverría). Madrid: Nacional.

Leibniz, G.W. (2007ss.) [OFC] *Obras filosóficas y científicas*, Granada: Comares.

Locke, J. (1980) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (Trad. de Mª E. García). Madrid: Nacional.

Poser, H. (1981) *Leibniz*, en Höffe, O. (Hg.), *Klassiker der Philosophie*. Vol I. München, 378-404.

Quante, M. (2007) *Person*. Berlin: Gruyter.

Richard de Saint-Victor (1959) *La Trinité*. (Texto latino y francés). Paris: Cerf, pp. 236-259.

Thiel, U. (2001) Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts en Sturma, D. (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte, theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*. Paderborn: Mentis, pp. 89-91.

Tomas de Aquino. (2001) *El ser y la esencia*. (Traducción de A. Lobato), en *Opúsculos y cuestiones selectas*. (Edición bilingüe). Madrid: BAC, vol. 1, 41-77.

Fuente: Revista de Filosofía. Universidad de Costa Rica, LI (129-131). Enero-Diciembre 2012.

La persona en Kant

Leopoldo José Prieto López

Planteamiento de la cuestión

Una breve fórmula, recientemente propuesta, como definición de persona dice así: "Persona es el ente que se expresa a sí mismo en el acto de comprender y querer".[347]

Según la explicación etimológica tradicional el término persona proviene del verbo latino *personare* (resonar) y alude a la máscara que los actores usaban en el teatro. Pero, en realidad, el concepto de persona fue elaborado en el contexto de las controversias teológicas de los primeros siglos de la Iglesia, cuando se abandonó el significado originario de máscara (*prósopon*) y se identificó con el concepto griego de *hipóstasis*, presente en las definiciones trinitaria y cristológica.[348]

347 L. STEFANINI-F. RIVA, Voz "persona", en *Enciclopedia filosofica di Gallarate*, vol. IX, Bompiani, Milano 2006, 8526.

348 En Dios, habiendo una única sustancia divina, hay tres personas o *hipóstasis*. En Cristo, en cambio, hay unidad de persona o *hipóstasis* y dos naturalezas, humana y divina.

En los albores de la Edad Media Boecio propuso como definición una fórmula que desde entonces no ha perdido vigencia: "Persona est naturae rationalis substantia individua"[349]. Santo Tomás la incorpora a su propia definición: "*Omne individuum rationalis naturae dicitur persona*"[350]. La estructura presente en estas fórmulas es clara: un sujeto metafísico como fundamento y una actividad racional como expresión.

La filosofía moderna, por el contrario, ha tendido a privilegiar la actividad racional, en detrimento del sujeto metafísico, como vamos a ver en Kant[351]. Este mismo espíritu, por así decir, es el que en nuestros días ha inspirado la definición de persona de autores como Mounier o Guardini. E. Mounier, fundador del personalismo, no queriendo fijar esta noción –como él mismo dice– en términos rígidamente intelectualistas, apela a la experiencia común de los hombres al considerar la persona "como una actividad vivida de auto-creación, de comunicación y de adhesión, que se aprehende y se conoce en su acto".[352] R. Guardini, por

349 BOECIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, PL, 64, col. 1345.

350 T. DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q., 29, a. 3, ad 2.

351 Las referencias de las obras de Kant se harán citando en primer lugar las siglas de la obra en cuestión (según *Kant-Studien*), a las que siguen la indicación en números romanos del volumen de la edición de la Academia y en números árabes de la paginación correspondiente a dicha edición. Las siglas de las obras que aparecen en este artículo son las siguientes: *Anth* (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht); *GMS* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten); *KpV* (Kritik der praktischen Vernunft); *KrV* (Kritik der reinen Vernunft); *MS* (Die Metaphysik der Sitten); *MSI* (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis); *OP* (Opus Postu mum); *Refl* (Reflexion); *RGV* (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft); *V-MP-Pölitz* (Vorlesungen über die Metaphysik nach Pölitz).

352 E. MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris 1949, 8: "une activité vécue

su parte, define la persona como "un devenir [*werden*] formado y fundado en la interioridad, espiritualmente determinado y productor".[353] A diferencia, pues, de las fórmulas precedentes, las definiciones modernas enfatizan la dimensión operativa, a expensas del necesario fundamento metafísico. En este proceso de transformación de la vieja filosofía griega y medieval en la filosofía moderna en lo concerniente a la noción de persona Kant ha desempeñado un papel de indudable relevancia.

Las aporías del origen y de la síntesis de la experiencia

La filosofía kantiana está afectada por dos problemas de envergadura, que pueden ser considerados en rigor aporías. El primer problema se refiere al origen de la experiencia; el segundo, a la síntesis de la misma. Es posible que presentados de este modo no se perciba la magnitud de los mismos. Pero si en lugar de referirnos a ellos como las cuestiones del origen de la experiencia y de su síntesis, los llamamos las cuestiones de cosa en sí y de la apercepción transcendental (o del *Ich denke überhaupt*), que es a lo en realidad que dichos problemas aluden, se comprenderá más fácilmente el calado de los mismos. La cosa en sí y la apercepción transcendental son los dos pilares sobre los que se asienta la estructura misma de la Crítica de la razón pura.

---

d'auto-creation, de communication, et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans son acte".

353 R. GUARDINI, *Welt und Person*, Würzburg 1950, 93; "ein gestaltetes, in Inner lichkeit begründetes, geistig bestimmtes und schaffendes Werden".

La primera de estas problemáticas excede lo relativo a la persona; la segunda, en cambio, guarda una estrecha relación con dicha noción. A pesar de ello, considero oportuno describir, aunque sea brevemente, esta primera aporía del sistema kantiano para proporcionar el debido encuadramiento sistemático a este trabajo.

El planteamiento kantiano del origen de la experiencia es el siguiente. La cosa en sí debe ser – dice Kant– la causa de la experiencia. Si, de un lado, la afección sensible es el efecto de una cosa (en sí) que actúa sobre la facultad sensible de representación[354] (de modo que sin la misma, entendida como causa, no puede darse la sensación [*Empfin dung*]), de otro lado, las categorías de causa y efecto (como conceptos puros del entendimiento) no son de legítima aplicación a la cosa en sí o noúmeno, pues "el uso de las categorías no puede en modo alguno rebasar los límites de los objetos de la experiencia".[355] Este insatisfactorio estatuto epistemológico de la estética trascendental y de la afección sensible fue vivamente discutido y criticado, ya en tiempos de Kant, en lo que se conoce con el nombre de disputa sobre la cosa en sí, en la que intervinieron, entre otros, Jacobi, Reinhold, Beck, Fichte, Schelling, etc. Así pues, en el pórtico mismo de ingreso a su sistema Kant se encuentra ante una auténtica aporía: existe algo que causa nuestras afecciones sensibles (las sensaciones), pero no es conocido como causa, en el sentido de que no le es aplicable el segundo

---

354 Cf. *KrV*, B 34: "Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungs fä higkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist *Empfindung*".

355 *KrV*, B 308: "So kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen".

concepto de relación, que es justamente el de causa. De este modo Kant se vio obligado en la fase tardía de su filosofía a hacer una profunda reforma de la teoría de la sensibilidad, que se fundará sobre dos principios: la transformación de la vieja afección transcendente en una nueva teoría de la autoafección (*selbstaffizierung*), y consecuentemente, la disolución de la cosa en sí dentro de la potencia sintética del yo, que ahora no es afectado por la cosa, sino por sí mismo.

El segundo problema, de no menor envergadura, consiste en la problemática de la síntesis de la experiencia realizada a instancias del yo pienso (*ich denke überhaupt*). ¿En qué consiste la síntesis del conocimiento? ¿Y qué es el yo pienso? En otros términos: ¿qué es la acción de la síntesis y qué sujeto la realiza? Vamos a verlo.

La filosofía kantiana es esencialmente una teoría de la experiencia, no del ser en toda su amplitud. Con ello no hace Kant sino seguir las exigencias del moderno principio de inmanencia. En cuanto tal, la teoría kantiana de la experiencia adopta la forma de una síntesis (*zusammensetzung*). Consiste ésta en la acción unificante (*conjunctio*, *verbindung*) que el entendimiento realiza por medio de sus conceptos sobre la multiplicidad de los datos del sentido, así como en la acción objetivante en cuya virtud el entendimiento (el *verstand* kantiano) transforma lo sentido en algo pensado. La síntesis, por tanto, resuelve lo múltiple del sentido en la unidad del pensamiento y lo subjetivamente aprehendido en algo objetivo y universalmente comunicable. La síntesis, pues, es una exigencia indispensable de la ciencia: de ella dependen la unidad lógica y la objetividad del

conocimiento. El sujeto de la síntesis es el entendimiento. Ahora bien, la síntesis misma no es posible más que dentro de una unidad superior al entendimiento mismo. Pues bien, a la unidad que precede a la acción unificante y objetivante del entendimiento llama Kant el yo pienso en general o la unidad misma de la conciencia. El yo pienso en general es una conciencia de índole no empírica, sino transcendental. Es –como dice Kant– un yo pienso que debe acompañar siempre a todas mis representaciones.[356] Así pues, la teoría kantiana de la experiencia se articula en la forma de una síntesis, que, alcanzando su vértice en el *ich denke überhaupt*, procede en dos niveles[357]: primero, la multiplicidad del sentido es determinada por las formas a priori de la sensibilidad, dando origen al fenómeno; seguidamente, los fenómenos resultantes de dicha unificación son ulteriormente determinados por los conceptos del entendimiento, que los transforman en objetos en la unidad de la conciencia del yo pienso en general. La cuestión verdaderamente importante ahora es preguntarse qué es realmente este yo pienso en general.

A este propósito dice Kant en reiteradas ocasiones que el yo pienso en general es la mera forma lógica de la unidad de todo juicio, que, en cuanto tal, no proporciona conocimiento alguno del sujeto ontológico que le sirve

356 Cf. *KrV*, B 131: "Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können".

357 Dicho itinerario es el camino que lleva *de la apariencia* (la subjetividad del fenómeno empírico) *a la experiencia* (la objetividad del conocimiento que resulta tras la intervención del entendimiento); o como se expresa Kant en *MSI*, § 5: "In sensualibus autem et *phaenomenis* id, quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur *apparentia*, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio reflexa, vocatur *experientia*".

de fundamento, porque éste pertenece a la región de los noumena incognoscibles. El yo pienso kantiano es una entidad suficientemente vacía para dar cabida en su interior a todo acto de conciencia empírica, pero incapaz por tanto de proporcionar un fundamento real a la multiplicidad de actos de conciencia. Introduciendo en su sistema el yo pienso en general corrige Kant el problema de la fragmentación de la conciencia operada por Hume.[358] Pero esta acertada solución es sólo parcial,

358 Sobre la desustancialización y consiguiente fragmentación de la conciencia en Hume puede decirse aquí lo siguiente. En opinión de Hume "lo que llamamos *mente* [*Mind*] no es otra cosa que un *haz o colección de percepciones diferentes* [*a heap or collection of different perceptions*], unidas por ciertas relaciones" (*Treatise of Human Nature*, I, IV, 2). En consecuencia, "un *ser pensante* no es sino *la masa unida de todas sus percepciones*" en virtud de ciertas relaciones (cf. *Treatise*, I, IV, 2). Así, de lo que algunos filósofos llaman el *yo*, no tenemos –dice Hume– la menor idea de qué es. O más explícitamente: siendo la idea del yo algo constante e invariable, y no pudiendo derivar tal idea de ninguna impresión, la idea del yo no existe (cf. *Treatise*, I, IV, 6). Las diferentes percepciones pueden existir y, de hecho, existen sin algo que las *sustente* en el ser (cf. *Treatise*, I, IV, 6). Sólo por obra de la *imaginación* fingimos –dice Hume– "un nuevo e ininteligible principio que una todas las percepciones y que evite la interrupción o la variación" y "recurrimos así a la noción de *alma*, de un yo, de una sustancia [...], inclinados como estamos a imaginar *algo desconocido y misterioso [something unknown and mysterious]* que reúna las partes más allá de sus relaciones" (*Treatise*, I, IV, 6). De manera que lo que los filósofos habían venido considerando como si fuera un sujeto pensante, un alma, en la filosofía de Hume queda degradado a la condición de "un *haz o colección de diferentes percepciones* que se subsiguen con inconcebible rapidez en un perpetuo flujo y movimiento" (*Treatise*, I, IV, 6: "they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement"). La *mente*, pues, es *una especie de teatro* en el que las percepciones hacen su aparición, pasan, vuelven a pasar, se deslizan, se mezclan y desaparecen (Cf. *Treatise*, I, IV, 6); pero una especie de teatro –aclara Hume– constituido por el mismo sucederse de las percepciones y no de un lugar donde éstas son representadas (Cf. *Treatise*, I, IV, 6).

porque no pone remedio a la carencia de un fundamento de la conciencia. Sin sujeto ontológico, los actos de conciencia quedan privados de su arraigo en la realidad, como es natural que queden los accidentes al ser separados y aislados de su sujeto de inhesión. Éste es, pues, el segundo problema al que hemos aludido antes: el yo pienso en general no es un sujeto que piensa, sino la forma lógica máximamente abstracta de todo acto de conciencia. Ahora bien, no existe forma lógica sin acto psicológico, así como no hay acto psicológico sin sujeto ontológico. Éste es exactamente el problema.

Habría sido necesario que Kant hubiera distinguido entre sujeto y yo, nociones que, en rigor, no significan lo mismo. Sujeto, o sustancia, es el fundamento ontológico de un acto, de conocimiento o de otro tipo. El yo, en cambio, es el aspecto reflexivo que acompaña a un acto de conocimiento. De manera que el yo, como acto psicológico de conocimiento reflejo, presupone un sujeto ontológico, una sustancia que le proporcione realidad. Este sujeto ontológico (*substantia individua*), aunque considerado desde la perspectiva de los actos de razón para los que queda capacitado en virtud de su naturaleza (*rationalis naturae*), es lo que, en rigor, la tradición filosófica entiende por persona. Así pues, el problema de este autor en lo concerniente a la persona es la carencia de un sujeto de los actos de conciencia. Podría decirse que para dar con la noción apropiada de persona Kant tiene todo, menos lo fundamental: los actos son de un entendimiento, el entendimiento es de una naturaleza y la naturaleza es de un sujeto… de un sujeto que en la teoría de la experiencia de Kant no tiene

cabida, porque, como sujeto ontológico, es una cosa en sí, es decir, es un ser nouménico, inaprensible para el conocimiento. De ahí que los actos de conocimiento no se fundamenten y resuelvan en la unidad del sujeto, sino que se yuxtapongan formando diversos estratos de un yo múltiple.[359] En definitiva, el sujeto cognoscente, a falta de un fundamento propio de índole metafísica, aparece fragmentado en múltiples acciones de diversa índole, que dan origen a tantos yoes como tipos de conocimiento es capaz de realizar el hombre. En efecto, en la filosofía de Kant se superponen diversos tipos de yoes, procedentes de un movimiento de disgregación del sujeto que se realiza en cuatro niveles de yo, que se corresponden a su vez con la estructura misma de la filosofía kantiana.

Estos niveles del yo son los siguientes:

1º) en primer lugar, el yo aparece como un «yo empírico» (el yo del sentido interno, afectado por el tiempo, y, por tanto, huidizo y múltiple como un flujo de sensaciones): es el yo de la Estética transcendental, semejante en todo a la noción de mente de Hume;

2º) en un segundo momento, el yo aparece como un «yo lógico o transcendental» (un yo que debe acompañar y unificar todas mis representaciones), un yo que es mera forma lógica, vacía, por tanto, de todo contenido; una conciencia en general o la unidad de todo pensamiento: es el yo de la Analítica transcendental;

---

359 Permítasenos llamar la atención sobre la conclusión del capítulo VII de la Metafísica de Aristóteles, donde el Estagirita describe la sustancia como *el principio de unidad (de los accidentes) según la forma*. Cf. ARISTOTELES, *Metafísica*, VII, cap. 17.

3º) más tarde, aparece la pretensión de un «yo metafísico», que no es otra cosa que una ilusión de yo, el alma, como simple idea de la razón pura: es el yo de Dialéctica transcendental y de los paralogismos de la razón pura;

4º) finalmente, aparece un «yo moral», un sujeto cuya existencia es postulada por la fe, en sentido kantiano: es el yo de la razón práctica. A este yo de la razón práctica, a este sujeto moral, resultante de la transformación operada por vía de postulado práctico a partir de la idea de alma de la razón pura, es a lo que Kant llama en rigor persona.

La cuestión, pues, es clara: la disgregación del sujeto es debida a la carencia de un fundamento ontológico, único principio que, frente a la existencia fragmentaria e inconexa de los actos de pensamiento que sigue a una teoría de la conciencia sin fundamento sustancial, podría devolverles la unidad real, reintegrándolos en su propia unidad. Como se ha dicho antes, el yo es la acción refleja de conocimiento de un sujeto, ontológicamente constituido, de índole espiritual. Ahora bien, en Kant no existe, como se ha dicho al inicio, una teoría del ser, porque su filosofía, que carece de metafísica, es una teoría de la experiencia (o teoría de las acciones de conocimiento). Una filosofía que pone el énfasis en las acciones y que renuncia a la búsqueda de las dimensiones fundamentales de la realidad, no puede encontrar el principio de unidad de las mismas. Fundando las acciones del conocer sobre sí mismas vendrá Kant a parar en el concepto de espontaneidad del pensar y, en último análisis, en el concepto de acción absoluta, es

decir, en la acción autoconstituyente y desvinculada de toda sustancia. Esto es lo que significa que el pensar es, en palabras de Kant, un puro hacer (*ein bloßes tun*)[360]; o, como inspirándose en Kant, dirá más tarde Fichte, la inteligencia es actividad absoluta.[361] A fortiori, una filosofía así carecerá de la noción de persona en su sentido propio: como aquel sujeto (en sentido ontológico) que, por medio de su naturaleza y de sus facultades, es dueño de sus actos, donde los actos son de las facultades, y éstas de la naturaleza racional, que a su vez es poseída por un sujeto, que es la persona.

Claro está que el problema de la fragmentación y dispersión del sujeto en sus actos de conocimiento venía de atrás. Ya hemos hecho mención de Hume.[362] Veamos ahora la noción de persona de Locke.

El precedente de Locke: la accidentalización de la sustancia y la consiguiente hipostatización del accidente

Kant define la persona en la primera edición de la Crítica de la razón pura, en los siguientes términos: "Aquello que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en diferentes momentos a lo largo del tiempo es, en cuanto tal, una persona".[363] Tres son los elementos que

360 Cf. *Anth*, VII, 140.

361 Cf. J. G. FICHTE, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehere*, I, 440: "Der Idealis mus erklärt, wie schon oben gesagt worden, die Bestimmungen des Bewusstseyns aus dem Handeln der *Intelligenz*. Diese *ist ihm nur thätig und absolut*".

362 Cf. Nota 12.

363 *KrV*, A 361: "Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist so fern eine *Person*".

integran esta definición: la conciencia de sí, la identidad numérica (o individual) sobre la cual esta conciencia revierte y la duración en el tiempo de dicha conciencia. Es de observar el énfasis puesto en esta definición en la autoconciencia, que se corresponde con la ausencia de cualquier elemento que haga pensar en la constitución sustancial de la persona. En definitiva: esta fórmula identifica la persona con los actos de conciencia.

Ahora bien, esta definición es prácticamente una paráfrasis de la fórmula empleada por Locke en el Ensayo sobre el entendimiento humano, donde se define la persona como "un ser pensante e inteligente, provisto de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí mismo en cuanto sí mismo, o sea la misma cosa pensante que él es, en tiempos y lugares diversos; lo cual es posible sólo mediante su conciencia, que es inseparable del pensar".[364]En lo esencial, los elementos integrantes de esta definición de persona de Locke son los mismos que los apuntados por Kant: a) conciencia de sí, b) que garantiza la identidad personal, c) por medio de la duración en el tiempo de los actos de conciencia. A la vista de ello, no queda más remedio que reconocer la inspiración lockiana de la noción de persona de Kant. No es ésta, por otro lado, la primera vez que en la Crítica de

---

364 J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II, 27, 9: "This being premised, to find wherein *personal identity* consists, we must consider what *person* stands for; which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking".

la razón pura se hacen presentes notorias influencias del Ensayo sobre el entendimiento humano de Locke.[365]

En su Ensayo sobre el entendimiento humano, al preguntarse en qué consiste la identidad personal, observa Locke que, para resolver esta cuestión, hay que analizar antes qué se entiende por persona. Planteada así la cuestión, se propone entonces la definición de persona que acabamos de referir. Es claro que en esta definición, en la que aparecen nociones de origen cartesiano[366], el elemento decisivo es el pensamiento en general (como conjunto de actos), sobre todo en su forma refleja que es la conciencia, dejando de lado la cuestión, verdaderamente crucial, del sujeto ontológico de dichos actos, que es donde la tradición filosófica hacía radicar la unidad de estos actos, y por tanto, la identidad personal.

Es evidente que un ser pensante e inteligente, como se dice al inicio de la definición transcrita más arriba, es una sustancia. Pero Locke, dados los presupuestos empiristas de su filosofía, no está en condiciones de afrontar adecuadamente el estudio de la sustancia, que, como se sabe, considera un sustrato incognoscible de los accidentes. En cuanto incognoscible, la sustancia es un sustrato supuesto donde subsisten las ideas simples, objeto de los sentidos, puesto que no se puede imaginar de qué otro modo tales ideas simples podrían subsistir

365 El influjo más profundo de Locke en el pensamiento de Kant consiste en la estructuración de la teoría del conocimiento siguiendo el esquema de una dualidad de fuentes del conocimiento (sensibilidad e intelecto), caracterizadas por el opuesto movimiento (pasivo en la primera y activo en la segunda) en sus operaciones.

366 La noción de *thinking being* está aquí por la de *res cogitans*.

en sí mismas.[367] Dicho sustrato es postulado, porque, aunque nos es desconocido, resulta imprescindible para unificar en la conciencia la multitud de ideas simples (accidentes) que los sentidos nos proporcionan y atribuirlas así a un único objeto. La incognoscibilidad de este sustrato es debida –según Locke– a que la sustancia no es aprehendida por ningún sentido; y como todo nuestro conocimiento se inicia y concluye en los sentidos, la sustancia, que es una realidad que pertenece al orden inteligible, viene a hacerse así incognoscible.[368] De ahí que "si alguien quisiera preguntarse a propósito de su noción de sustancia pura en general, descubriría que no posee idea alguna, sino sólo una suposición de un sustrato desconocido de ciertas cualidades capaces de producir en nosotros ideas simples; cualidades que comúnmente son llamadas accidentes". La noción de sustancia, pues, designa el sustrato supuesto, pero desconocido, de aquellas cualidades que descubrimos y que se imagina no puedan existir *sine re substante*.[369]

367 Cf. *Essay*, II, 23, 1: "[…] not imagining how these simple *Ideas* can subsist by themselves, we accustom ourselves to *suppose* some *Substratum* wherein they do subsist, and from which they do result, which therefore we call *Substance*".

368 Hume dirá más adelante que este sustrato, la sustancia, no existe ni en su modalidad corporal (la sustancia física) ni en la espiritual (el alma). La sustancia viene así a convertirse en un constructo de la imaginación.

369 Cf. *Essay*, II, 23, 2: "So that if any one will examine himself concerning his *Notion of pure Substance in general*, he will find he has no other *Idea* of it at all, but only a *Supposition* of he knows not what support of such Qualities, which are capable of producing simple ideas in us […] The *Idea* then we have, to which we give the general name substance, being nothing but the supposed, but unknown support of those qualities we find existing, which we imagine cannot subsist, *sine re substante*, without some thing to support them, we call that Support *Substantia*; which, according to the true import of the word, is in plain *English, standing under or upholding*".

Ahora bien, cambiando los accidentes sensibles de la sustancia física por las acciones del pensar y de la reflexión intelectual, propias de la sustancia espiritual, tenemos ya la doctrina de Locke sobre la persona. Como lo conocido son los accidentes, que ahora son las acciones del pensar, la persona viene a consistir en Locke no en el supuesto ser sustancial del que los actos de pensamiento deben proceder, sino en los actos mismos de pensamiento, especialmente en los actos de reflexión. Sólo a ellos se debe que la persona sea un yo, o sea un sujeto que se capta a sí mismo en diferentes tiempos y lugares. De manera que, "cualquier sustancia que exista [...], si carece de conciencia, no es persona"[370], siendo imposible basar la identidad personal en algo distinto de la conciencia.[371] Si guiendo las huellas de Descartes, Locke prosigue la tarea de reducir el ser a los actos de conciencia.

A la vista de lo dicho por Locke, es necesario hacer dos observaciones críticas:

1°) Sin duda que la persona se manifiesta por medio de la razón y sus actos. Pero, metafísicamente hablando, es absurdo pensar en la facultad del pensar y sus actos como si fueran subsistentes en sí mismos. Tal cosa significaría hipostasiar los accidentes: sean facultades, sean actos. En realidad lo que es un accidente no puede ser pensado por sí mismo. De manera que o es en otro y es propiamente accidente o es en sí mismo y entonces es un accidente pensado como sustancia o hipóstasis.

---

370 *Essay*, II, 27, 23.
371 Cf. *Essay*, II, 27, 21.

2°) Además de esto, la posición de Locke presenta un problema ulterior. Abandonando la noción de sustancia, que es una entidad estable, e identificando la persona con los actos de pensamiento o de conciencia, que son necesariamente intermitentes, se transforma la persona de un modo de ser en un modo de obrar. De manera que, si "el ser pensante e inteligente", por cualquier causa –momentánea o permanente–, dejara de realizar los actos de razón, dejaría por ello mismo de ser persona. Peter Singer, en nuestros días, ha puesto suficientemente de manifiesto el peligro que esta noción de persona encierra. Entre Locke y Singer sólo hay una diferencia: que mientras el primero hace consistir la personalidad en los actos de pensamiento reflejo, el segundo la basa sobre los actos sensibles de percepción del dolor y placer.

La doctrina de los paralogismos de la razón: el paso del segundo al tercer sentido del yo

Retornemos nuevamente a la noción de persona en Kant. De los cuatro sentidos del yo apuntados antes (los yoes psicológico, lógico, metafísico y moral), la doctrina de los paralogismos consiste en la constatación del uso indebido que se hace en ciertos razonamientos cuando se considera el sujeto lógico como si fuera el sujeto metafísico, con la pretensión de obtener por este medio algún conocimiento del sustrato oculto que subyace a nuestra propia conciencia.

Por paralogismo hay que entender, según Kant, la falsedad de un juicio según la forma, sea cual fuere su

contenido[372]. Los paralogismos de la razón pura, pues: proceden de la confusión del sujeto lógico, o sea la simple conciencia que antecede y posibilita todo pensamiento (el «yo pienso»), con la naturaleza del sujeto ontológico pensante y, que en cuanto tal (es decir, como cosa en sí) es desconocida; y consisten en la pretensión de obtener un conocimiento del sujeto último (el alma) a partir del conocimiento meramente formal que proporciona la apercepción transcendental (el *ich denke überhaupt*).

En la primera edición de la Crítica de la Razón Pura se expone la doctrina de los tres paralogismos de la razón pura. El tercer paralogismo de la razón, llamado paralogismo de la personalidad, cuya premisa mayor es la definición que persona antes presentada, consiste en atribuir al alma, entidad de la que como cosa en sí nada podemos conocer, la noción de persona. Para subsanar este vicio lógico, como también los de los dos paralogismos precedentes (de la sustancialidad y de la simplicidad), hace Kant dos observaciones: 1º) dado que los paralogismos tienen como defecto común la confusión del sujeto lógico del pensamiento con el sujeto real de la inherencia, se requiere limitar la significación del yo pienso al sentido meramente transcendental de la unidad lógica de la conciencia, excluyendo la pretensión de obtener por su medio conocimiento alguno del sujeto ontológico que llamamos persona; 2º) aunque en el campo teórico no poseamos conocimiento alguno de qué es la persona, en el ámbito práctico, en cambio, dicho concepto es imprescindible, por la sencilla razón de que no hay moralidad sin libertad y la libertad es el tipo

372 Cf. *KrV*, B 399.

de causalidad inteligible que, aunque no es conocida, es pensable como postulado sólo en atribución a la persona.[373]

En la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* se llega sustancialmente al mismo resultado, aunque por un camino algo diverso. En ella se dice que la psicología racional, la parte de la metafísica que estudia el alma, es una supuesta ciencia, construida sobre el único principio del «yo pienso».[374] Ahora bien, el «yo pienso» es el vehículo de todos los conceptos en general. Es la conciencia la que debe acompañar a todas mis representaciones.[375]

Su función se limita a poner cualquier pensamiento bajo la unidad de la conciencia. De este modo, el «yo pienso» podría ser el objeto de la psicología racional (o doctrina racional del alma), a condición de no aspirar a saber del alma más que lo que estrictamente pueda inferirse (independientemente de toda experiencia) de ese concepto de «yo pienso» que se hace presente en todo pensamiento.[376]

---

373 Cf. *KrV*, A 365-366: "Indessen kann so wie der Begriff der Substanz und des Einfachen, eben so auch der Begriff der Persönlichkeit (so fern er blos transscendental ist, d.i. Einheit des Subjects, das uns übrigens unbekannt ist, in dessen Bestimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception ist) bleiben, und so fern ist dieser Begriff auch *zum praktischen Gebrauche* nöthig und hinreichend; aber auf ihn | als Erweiterung unserer Selbsterkenntniß durch reine Vernunft, welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subjects aus dem bloßen Begriffe des identischen Selbst vorspiegelt, können wir nimmermehr Staat machen, da dieser Begriff sich immer um sich selbst herumdreht und uns in Ansehung keiner einzigen Frage, welche auf synthetische Erkenntniß angelegt ist, weiter bringt".

374 Cf. *KrV*, B 400: "Wir haben also schon eine angebliche Wissenschaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden".

375 Cf. *KrV*, B 131.

376 Cf. *KrV*, B 401.

Pero, como dice Kant, el análisis de la conciencia de mí mismo en el pensamiento en general, no nos permite adelantar nada en el conocimiento de mí mismo como objeto. "La exposición lógica del pensamiento en general es tomada falsamente por una determinación metafísica del objeto".[377]

En definitiva, la psicología racional, con los inevitables paralogismos que acarrea, debe su origen a un simple malentendido. La unidad de la conciencia, que se halla como fundamento de las categorías, es tomada por esta ilusoria ciencia por la intuición del sujeto como objeto, aplicándole así la categoría de sustancia. Pero en realidad es sólo la unidad del pensar, a la que ningún objeto es dado, por lo que la categoría de sustancia no puede serle aplicada, porque ésta siempre supone la intuición dada.[378]

De todo lo anterior deduce Kant que la psicología racional no existe como doctrina que nos proporciona un aumento de conocimiento de nosotros mismos, sino sólo como disciplina, "que pone límites infranqueables a la razón especulativa en este campo".[379] Esta negativa de la razón a satisfacer la curiosidad sobre la naturaleza del alma y su destino tras la muerte es una advertencia de la misma para que, "apartándonos de la estéril especulación transcendente acerca de nuestro propio conocimiento,

377 *KrV*, B 409: "Also ist durch die Analysis des Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntniß meiner selbst als Objects nicht das mindeste gewonnen. Die *logische Erörterung des Denkens* überhaupt wird fälschlich für eine *metaphysische Bestimmung des Objects* gehalten". Las cursivas son mías.

378 Cf. *KrV* B, 421-422.

379 *KrV*, A 421: "Es giebt also keine *rationale Psychologie* als *Doctrin*, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschaffte, sondern nur als *Disciplin*, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt".

nos apliquemos al uso práctico lleno de riquezas”,[380] sabiendo que el uso práctico toma sus principios de algo más alto y determina la conducta como si nuestro destino sobrepujase infinitamente la experiencia.[381]

La persona en sentido psicológico: el primer sentido del yo

Tras la doctrina de los paralogismos, en que se abordan los sentidos segundo (lógico) y tercero (metafísico) del sujeto, como hemos tenido ocasión de ver en el epígrafe anterior, debemos todavía analizar los sentidos primero y cuarto, esto es, los sentidos psicológico (o empírico) y moral del sujeto, pues sólo a estos se les puede aplicar el concepto de persona.

De un estudio sistemático del corpus kantianum resulta que los términos *person* y *personlichkeit* y sus variantes, además de la variante latina persona y sus derivados, aparecen no menos de mil ochocientas veces, sobre todo en obras de contenido predominantemente antropológico, moral y jurídico-político (*Metafísica de las costumbres*, *Antropología en sentido pragmático*, *Crítica de la razón práctica*, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la Razón Pura*), así como en muchos escritos que integran el *Nachlaß* (*Opus postumum*; *Reflexiones a la moral, al derecho y a*

---

380 *KrV*, B 421: “unser Selbsterkenntniß von der fruchtlosen überschwenglichen Speculation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden”.

381 Cf. *KrV*, B 421.

la filosofía de la religión; *Reflexiones a la filosofía del derecho; Reflexiones a la antropología*; *Reflexiones a la metafísica*; *Reflexiones a la filosofía moral*, etc.).[382]

Kant conoce bien el sentido clásico del término persona. Así, por ejemplo, dice en el *Opus postumum*: "Persona significa también máscara. *Eripitur persona, manet res*".[383] Pero le dedica escasa atención. En cambio, objeto destacado de sus investigaciones es la persona en su aspecto psicológico.

Como en Locke, también en Kant la persona es el ser que tiene conciencia de sí mismo. La capacidad del conocimiento reflexivo, específicamente humana, eleva al hombre ilimitadamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. "Gracias a ello el hombre es una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad de las cosas, como son los animales irracionales".[384] Este conocimiento reflexivo

---

382 Cf. *Kant im Kontext II* (Komplettausgabe 2005): *Werke, Briefwechsel und Nachlaß* (hrsg. K. Worm-S. Boeck), InfoSoftWare, Berlin 2003.

383 Cf. *OP*, XXI, 142: "Persona bedeutet auch Maske. *Eripitur persona, manet res*". En la parte del *Nachlaß* referida a los preparativos de la *Metafísica de las costumbres* exhorta al lector a examinarse moralmente y a "arrancarse la máscara en el teatro de las representaciones de su carácter" (*Aus dem Nachlaß: Zur Metaphysik der Sitten*, XXIII, 403: "Erkenne dich selbst moralisch erforsche dich selbst was du für ein Mensch nach deiner moralischen qvalität bist lege die *Maske* in der *Theater vorstellung* deines Characters ab und siehe ob du nicht vielleicht Ursache habest dich zu hassen ja wohl gar zu verachten").

384 *Anth*, VII, 127: "Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Be-

de sí mismo es lo que expresa el pronombre personal yo, que todas las lenguas incluyen como primera persona de la conjugación del verbo. Por otro lado, la capacidad de reflexionar sobre sí mismo procede del entendimiento, no de la sensibilidad. Por eso el niño –dice Kant– habla en tercera persona, mientras sólo es capaz de sentirse a sí mismo. Pero, tan pronto como se despierta en él la luz de la inteligencia y se hace capaz de pensarse a sí mismo, comienza a hablar en primera persona.[385]

Esta conciencia de sí perdura a lo largo de los distintos estados de la propia existencia y sólo ella asegura la identidad de la persona. "La personalidad psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia".[386] Se observa claramente en esta definición la huella de Locke. En cuanto duradera en el tiempo, Kant identifica personalidad psicológica y memoria intelectual, como conservación de la "identidad de la persona en su conciencia".[387]

---

wußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe *Person*, d.i. ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann".

385 Cf. *Anth*, VII, 127: "Es ist aber merkwürdig: daß das Kind, was schon ziemlich fertig sprechen kann, doch ziemlich spät (vielleicht wohl ein Jahr nachher) allererst anfängt durch Ich zu reden, so lange aber von sich in der dritten Person sprach (Karl will essen, gehen u.s.w.), und daß ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein scheint, wenn es den Anfang macht durch Ich zu sprechen: von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. Vorher *fühlte* es bloß *sich selbst*, jetzt *denkt* es *sich selbst*".

386 *MS*, VI, 223: "Die psychologische [Persönlichkeit] aber bloß das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewußt zu werden".

387 *Refl* 373 *(Reflexionen zur Anthropologie)*, XV, 148: "*Memoria intellectualis*: Identität der Person in ihrem Bewustseyn".

Pero, como ya se ha hecho notar en su momento, al hacer prevalecer los actos sobre la sustancia, también Kant es víctima de la accidentalización de la sustancia, con la subsiguiente e inevitable sustancialización del yo, al concebirlo como aquello que es permanente en medio del cambio de los estados de conciencia. Así, al igual que en Locke, el yo asume en Kant la forma de un accidente hipostasiado: "el yo, en cuanto tal, es lo que no desaparece ni pasa, o también lo que es permanente".[388]

La conciencia psicológica descansa sobre el sentido interno, esto es, sobre la aprehensión de sí mismo como objeto en diversos momentos, por lo que, en última instancia, depende de una conciencia de naturaleza empírica. A diferencia del sujeto lógico, que es forma, el sujeto psicológico es la materia del yo.[389]

Finalmente, la personalidad psicológica es requerida para que haya imputabilidad moral de las acciones, con lo cual, si bien no puede decirse que sea causa de la personalidad moral, es condición necesaria de la misma. "La identidad de la persona concierne al sujeto inteligible en toda la diversidad de la conciencia empírica. Ésta última puede ser muy modificada. Pero, mientras permanece

---

388 *Refl* 6341 *(Reflexionen zur Metaphysik)*, XVIII, 666: "Von der Identitaet der Person in Manigfaltigen Veranderungen. Das Ich als das, was nicht entsteht, vergeht, oder auch nur beharrlich ist".

389 Cf. *V-MP-Pölitz*, XXVIII, 252-253: "Die Persönlichkeit kann *praktisch* und *psychologisch* genommen werden; praktisch, wenn ihr freie Handlungen zugeschrieben werden; psychologisch, wenn sie sich ihrer selbst und der Identität bewußt ist. Das Bewußtseyn seiner selbst und die Identität der Person beruht auf dem innern Sinn. Der innere Sinn aber bleibt doch auch noch ohne den Körper, weil der Körper kein Princip des Lebens ist, also auch die Persönlichkeit".

unida, es el conocimiento de sí mismo como persona y es exigido para la imputabilidad".[390]

La persona en sentido moral: el cuarto sentido del yo

Una vez visto el sentido psicológico del sujeto, tenemos que pasar al sentido moral, que es el sentido principal, según Kant, del concepto de persona. Ahora bien, este tránsito es bastante oscuro en Kant, por lo que requiere una explicación.

Sumariamente dicho, se trata de lo siguiente. El conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo –la conciencia psicológica que acabamos de referir– es el modo como el sujeto es afectado y se aprehende a sí mismo. Quiere esto decir que la conciencia psicológica es un conocimiento de sí de índole fenoménica, que, en cuanto tal, no capta la verdadera naturaleza del propio sujeto. De manera que del sustrato nouménico del sujeto (en términos de Kant, o en términos de Locke, de la sustancia incognoscible) no cabe conocimiento especulativo alguno, sino sólo aquel conocimiento que por vía moral (o de postulado) nos lo presenta como persona. Por tanto, el conocimiento humano es sólo de los fenómenos, nunca de las cosas en sí mismas. Pero tan pronto es hecha esta distinción se sigue de suyo que tras los fenómenos ha de admitirse y suponerse alguna

390 *Refl* 6319 *(Reflexionen zur Metaphysik)*, XVIII, 634: "Die Identität der Per son betrift das Intelligibele Subject bey aller Verschiedenheit des empirischen Bewustseyns. Das letztere kan sehr verandert werden. Aber so fern es zusammenhangend bleibt, ist es die Erkentnis seiner selbst als derselben Person und wird zur imputation erfordert".

otra cosa, que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque al poder conocerlas tan sólo como nos afectan, nos conformemos con no aproximarnos a ellas y no poder saber nunca qué son en sí. [391] En el fondo, como vamos a ver en breve, la razón que mueve a Kant a realizar la

391 Cf. *GMS*, IV, 451: "daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie *an sich* sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch *bloß zur Erkenntniß der Erscheinungen*, *niemals der Dinge an sich selbst gelangen können*. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen könnenz. Dieses muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntniß, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewußtsein afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit sein mag, (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt) sich zur intellectuellen Welt zählen muß, die er doch nicht weiter kennt".

profunda separación entre fenómenos y noúmenos en toda su filosofía es dejar a salvo un campo de la realidad en el que, si bien desconocido, resulte posible una forma de causalidad no mecánica, es decir, la libertad. Por ello, se puede, y se debe, suponer (o postular) que al sujeto-fundamento nouménico corresponde un tipo de actividad pura, libre de vínculos con lo sensible, que se llama libertad. Como dice Kant, la persona es el ser que actúa como causa intelectual;[392] en otros términos, persona es el sujeto que actúa por medio de una causalidad libre.

La persona, por eso, es el ser racional que, en cuanto dotado de libertad, está sometido a leyes morales, pero sólo a aquellas leyes que por medio de su razón se da a sí misma.[393] La libertad es el constitutivo de la persona. Pero, como la libertad –según Kant– es una realidad incognoscible para la razón especulativa, su concepto no puede ser demostrado, sino puesto. En otros términos, la libertad, como constitutivo de la persona y fundamento del orden moral, es un postulado de la razón práctica. No es un principio teórico, sino una presuposición en sentido práctico por medio de la cual, aunque no se amplía el conocimiento, se da realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa por medio de su relación con la moral.[394]Los postulados de la razón práctica son tres: la

---

392 Cf. *OP*, XXI, 151: "Causa intellectualis (rationalis s. intelligentia) est persona".

393 Cf. *MS*, VI, 223: "Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen […], woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist".

394 Cf. *KpV*, V, 132.

inmortalidad del alma; la libertad de ésta, considerada positivamente como la causalidad de un ser que pertenece a un mundo inteligible o nouménico; y la existencia de Dios. Ello se debe a que mediante ellos se otorga un contenido objetivo –dice Kant– a las tres ideas puras de la razón especulativa, a saber: alma, mundo y Dios.

Ahora bien, la idea práctica de la libertad obliga a Kant a considerar dos planos distintos de causalidad para obviar una antinomia en la razón práctica. La cuestión es que mientras para la razón especulativa es imposible y contradictorio conciliar necesidad natural y libertad en la causación de los sucesos del mundo, para la razón práctica, en cambio, no hay tal contradicción –objeta Kant–, siempre que los acontecimientos y sucesos se consideren sólo como fenómenos. "En efecto, uno y el mismo ser agente, como fenómeno (aún ante su propio sentido interno) tiene una causalidad en el mundo sensible que siempre es conforme al mecanismo natural. Pero con respecto al mismo suceso, en cuanto la persona agente se considera al mismo tiempo como noúmeno (como pura inteligencia, en su existencia no determinable según el tiempo), puede contener un fundamento de determinación de aquella causalidad según leyes naturales que esté a su vez libre de toda ley natural".[395] En idéntico sentido

395 *KpV*, V, 114: "In der Antinomie der reinen speculativen Vernunft findet sich ein ähnlicher Widerstreit zwischen Naturnothwendigkeit und Freiheit in der Causalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, daß bewiesen wurde, es sei kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten und selbst die Welt, darin sie sich ereignen, (wie man auch soll) nur als Erscheinungen betrachtet; da ein und dasselbe handelnde Wesen als Erscheinung (selbst vor seinem eignen innern Sinne) eine Causalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanism gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, so fern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit

se expresa Kant en otro lugar. "La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen, tal como la necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todo ser irracional para ver determinada su actividad por el influjo de causas ajenas".[396]

La libertad, como independencia de causas ajenas, se llama autonomía, y es propia del agente que, como la persona, pertenece al mundo inteligible, por lo que está sometido a leyes independientes de la naturaleza, no empíricas, que se fundan simplemente en la razón. En sentido contrario, un agente que pertenece al mundo sensible (inerte o vivo, pero no racional) se halla sometido exclusivamente a leyes naturales, físicas o biológicas, jurisdicción ésta que en Kant recibe el nombre de heteronomía. Así pues, "con la idea de libertad está indisociablemente unido el concepto de autonomía, pero con éste se asocia ese principio universal de la moralidad que sustenta en aquella idea todas las acciones de seres racionales, tal como la ley de la naturaleza sustenta todos los fenómenos"[397].

---

nach bestimmbaren Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Causalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne".

396 *GMS*, IV, 446: "Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causa lität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann: so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden".

397 *GMS*, IV, 452-453: "Mit der Idee der *Freiheit* ist nun der Begriff der *Autonomie* unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen

Se descubre así la razón íntima que ha movido a Kant a la distinción de dos ámbitos de la realidad: el fenómeno y el noúmeno. La razón no es otra que dejar a salvo, en el contexto del rígido mecanicismo del siglo XVIII, un espacio para la libertad, si no como algo cognoscible, al menos como algo pensable sin contradicción lógica. "Una y la misma voluntad es pensada, en el fenómeno (las acciones visibles), como necesariamente conforme a la ley de la naturaleza y en este sentido como no libre, y sin embargo, por otra parte, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley y por tanto como libre, sin que aquí se cometa contradicción".[398] Es claro que sin libertad no hay moral. De manera que si la razón teórica hubiera demostrado la imposibilidad de la libertad, y con ella de la moralidad, no sería posible otra causalidad que la debida al mecanismo natural. Pero como tal cosa no ha ocurrido y para afirmar la posibilidad de la libertad no se requiere conocerla, sino sólo que sea una noción pensable sin contradicción, resulta que la teoría de la moralidad y la teoría de la naturaleza pueden convivir la una junto a la otra en sus respectivos ámbitos, que son los dominios del noúmeno y del fenómeno, "cosa que no hubiera podido ocurrir si la crítica no nos hubiera previamente enseñado nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas y no hubiera limitado a meros fenómenos lo que podemos conocer teóricamente".[399]

---

vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als das Naturgesetz allen Erscheinungen".

398 *KrV*, B XXVII-XXVIII.

399 *KrV*, B XXIX. Cf. *GMS*, IV, 457-459.

Ahora bien, a partir de esta división de planos de causalidad, la naturaleza humana queda afectada por una insubsanable escisión, de la cual la noción de persona, ligada a la causalidad libre o nouménica, es solidaria. Dicha escisión reproduce en el ámbito operativo (como naturaleza y libertad), lo que Descartes había dividido, de un modo igualmente dualista, en el orden entitativo como materia (*res extensa*) y espíritu (*res cogitans*). Sólo después de explicitar esta premisa cobra sentido una cantidad considerable de textos de Kant en los que se constata la esencial diversidad que hay entre el hombre considerado como criatura natural (*homo phaenomenon*) y como persona o criatura moral (*homo noumenon*). Así, "el hombre como ser natural dotado de razón (*homo phaenomenon*) es causa de acciones en el mundo sensible, aunque con ellas no penetra en el campo de lo moral. Pero el mismo hombre, pensado como persona (*homo noumenon*) es un ser capaz de obligación, porque es un ser libre".[400]

De la distinción entre *homo noumenon* y *homo phaenomenon* resulta que el hombre es, como persona, bueno por naturaleza; pero, como ser sensible, es igualmente malo por naturaleza.[401] Kant hace así suya la

400 *MS*, VI, 418: "Der Mensch nun als vernünftiges Naturwesen (*homo phaenomenon*) ist durch seine Vernunft, als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derselbe aber seiner *Persönlichkeit* nach, d.i. als *mit innerer Freiheit begabtes Wesen* (*homo noumenon*) gedacht, ist *ein der Verpflichtung fähiges Wesen* und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet".

401 Cf. *Anth*, VII, 324: "Dieses ist nun schon selbst der intelligibele Charakter der Menschheit überhaupt, und in so fern ist der Mensch seiner angebornen Anlage nach (von Natur) gut. Da aber doch auch die Erfahrung zeigt: daß in ihm ein Hang zur thätigen Begehrung

doctrina del mal radical (*radikales Böse*), que es el estado de insubordinación y rebeldía en que, de ordinario, la naturaleza sensible del hombre se pone frente a la razón y resiste a sus mandatos[402].

También la dignidad de la persona depende de la distinción del hombre como ser nouménico. Así, como homo phaenomenon, como criatura natural (*animal rationale*) el hombre es un ser de escasa importancia y "tiene con los demás animales, en tanto que productos de la tierra, un precio común (*pretium vulgare*)". Pero considerado como persona, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, el hombre está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo; es decir, posee una dignidad [*Würde*] (un valor interno absoluto)".[403]

La conclusión de la Crítica de la razón práctica es un texto paradigmático por la claridad de la síntesis que contiene sobre el hombre como criatura sensible y persona:

---

des Unerlaubten, ob er gleich weiß, daß es unerlaubt sei, d.i. zum Bösen, sei, der sich so unausbleiblich und so früh regt, als der Mensch nur von seiner Freiheit Gebrauch zu machen anhebt, und darum als angeboren betrachtet werden kann: *so ist der Mensch seinem sensibelen Charakter nach auch als (von Natur) böse zu beurtheilen*". Entre ambas afirmaciones no hay contradicción, una vez comprendido que el destino natural del hombre consiste en el progreso continuo hacia lo mejor.

402 Cf. *RGV*, VI, 32: "Der Mensch ist von Natur böse. *Vitiis nemo sine nascitur.* Horat.".

403 *MS*, VI, 434-435.[58] *KpV*, V, 161-162.

"Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes [...]: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí [...] La primera empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible [...]. La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad [...]. El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como criatura animal que tiene que devolver al planeta [...] la materia de que fue hecho [...]. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aún de todo el mundo sensible".[404]

Conclusiones

La filosofía kantiana está afectada en su misma estructura por dos problemas de notoria envergadura, a saber: las cuestiones del origen y de la síntesis de la experiencia. Si bien el primer problema excede el ámbito de la persona, el segundo guarda una estrecha relación con él. Consiste este segundo problema en determinar cuál es la naturaleza de la acción de la síntesis y del sujeto que la realiza: el *ich denke überhaupt.* Según Kant el *Ich denke* es un sujeto transcendental, no un sujeto real capaz de dar unidad y realidad a la multiplicidad de actos de conciencia. El *ich denke* es una forma lógica. Pero la forma lógica presupone un acto psicológico y éste exige, a su vez, un sujeto ontológico. Ahora bien, en la filosofía de Kant, dominada como está por el principio

404 *KpV*, V, 161-162.

de inmanencia, no hay lugar para el sujeto ontológico. Kant pone el énfasis en los actos de conciencia, a la vez que omite toda consideración de la constitución sustancial de la persona. Sin sujeto, pues, los actos de conocimiento se yuxtaponen en los diversos estratos de un yo fragmentario: un yo empírico, un yo lógico y un yo moral. Éste último es lo que Kant entiende propiamente por persona.

Esta manera de afrontar la noción de persona no carecía deprecedentes en la filosofía moderna. Como ya habían hecho Locke y Hume, y hemos visto en su momento, también Kant llevará acabo una accidentalización de la sustancia (al considerar aisladamente los actos de conocimiento) y una hipostatización del accidente (dado que, en última instancia, los actos de conocimiento no son pensables más que en relación con un sujeto). Este doble movimiento es inevitable cuando se identifica la persona con sus actos, como se anunciaba ya en la reducción cartesiana del ser a los actos de conciencia (habiendo hecho una sustancia del pensar, como le fue advertido en las Objeciones a las Meditationes de *prima philosophia*). Ahora bien, este proceso de deconstrucción del sujeto, además de sustancializar los actos, en los que se hace consistir la persona, conlleva necesariamente la fragmentación y consiguiente intermitencia de la persona misma, a falta de un sujeto permanente, de manera que la persona es tal sólo y cuando realiza actos de razón y deja de serlo tan pronto como, momentánea o permanentemente, no los realiza. La persona, así, se transforma en una sucesión inconexa de actos.

Como la accidentalización de la persona resulta un expedientetan insatisfactorio (pues destruye de hecho la unidad de la conciencia, sin la cual es imposible la síntesis, que es una de las nociones fundamentales de la filosofía de Kant), se hace necesario arbitrar una solución que proporcione a la persona un contenido y una estabilidad que el accidente nunca podrá darle. Ésta es la razón de fondo del tercer paralogismo de la razón pura, a saber, el paralogismo de la personalidad, que consiste en el intento de pasar del *Ich denke überhaupt* al sujeto ontológico, al homo noumenon, con el propósito de obtener algún conocimiento del sustrato oculto que yace bajo nuestra propia conciencia. Este procedimiento incurre en el error de considerar al sujeto transcendental como si fuera el sujeto ontológico, pues del análisis de la conciencia de mí mismo en el pensamiento en general no puede proceder conocimiento alguno de mí mismo como objeto. Con las palabras del propio Kant, en el paralogismo de la personalidad "la exposición lógica del pensamiento en general es tomada falsamente por una determinación metafísica del objeto".

Descartada, pues, la legitimidad teórica del tránsito del segundoal tercer sentido del sujeto, queda por ver aún qué nos es dado conocer del sujeto en los sentidos primero y cuarto. Kant se expresa sumariamente al respecto: el único conocimiento que cabe en ámbito teórico del sujeto es el conocimiento empírico (psicológico) del sentido interno, donde el sujeto se aprehende a sí mismo como fenómeno. Es lo que hemos llamado antes la dimensión psicológica de la persona. La definición más clara de Kant de la persona en sentido psicológico es la

siguiente: la persona es la conciencia que, en virtud del sentido interno, se tiene de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia.

En cambio, del sujeto en el cuarto sentido, es decir, de la persona o sujeto moral que posee la inconcebible propiedad de la libertad, no nos es dado conocerlo en absoluto, empleando aquí el término conocer en sentido riguroso. Su existencia es objeto del primer postulado de la razón práctica. Su esencia resulta impenetrable al entendimiento teórico.

En definitiva, la noción de persona se caracteriza en Kant por tres notas: la pérdida de la dimensión sustancial, el consiguiente énfasis puesto en los actos de conocimiento de sí y, finalmente, el carácter moral (la libertad) que, en rigor, es la propiedad esencial de la persona según Kant. Las dos primeras notas son comunes a la mayor parte de los filósofos modernos; la tercera es la aportación específica de Kant.

Fuente: Revista Espíritu LIX (2010) nº 139, pp. 117-142.

Persona y Metafísica en Nietzsche

Miguel Ángel García Mercado

¿Hay una concepción de la persona en el pensamiento de Nietzsche? Responder a esta pregunta supone adentrarse en una filosofía que tiene unas salvedades propias que la hacen diferente de cualquier otra. En primer lugar, porque es una reflexión que atraviesa etapas muy distintas sin una unidad profunda; en segundo lugar, porque es un sistema ético-antropológico que rara vez profundiza en cuestiones de tipo óntico. Esto es así en parte por el mismo discurso nietzscheano, más efectista que sistemático y en parte por la posición antimetafísica de Nietzsche, ante la que resulta incongruente una reflexión detallada sobre estas cuestiones.

Sin embargo, existe realmente en Nietzsche una reflexión sobre el ser humano que ejerce un gran influjo en la cosmovisión actual, sobre la que Nietzsche tiene un gran predicamento. Ese profundo efecto tiene que ver con la indudable genialidad del pensador sajón pero también con el carácter volátil y etéreo de su pensamiento, algo que —en comparación con la gracia del bailarín—

habría agradado a Nietzsche.[405] Este carácter dúctil, que obliga a pensar poco, que sustituye los razonamientos por imágenes, y que gana con facilidad el ánimo por su rotundidad, tiene también sus inconvenientes, pues descansa sobre una base metafísica muy endeble. Ésta se manifiesta también en el tema de la persona y, aunque se basa en el talento mismo del pensar nietzscheano, es también fruto indudable de esa inestabilidad previa. El modo de pensar de Nietzsche responde —en primer lugar— a una propuesta muy específica, posterior al hegelianismo que se presentaba como la síntesis última de todos los sistemas filosóficos. En este sentido, tiene la conciencia de que en Hegel la razón ha dado de sí todo lo que podía para explicar la realidad y que el juicio sobre ese esfuerzo es negativo.[406] En segundo lugar, conecta con un modo de pensar del que Nietzsche es pionero y que —de algún modo— se queda en la fase estética del modelo de Kierkegaard: gusta mucho de la imagen y de su grandeza, considerando la apariencia el límite de toda profundidad verdadera.[407] Pero, en tercer lugar,

---

405 «Nosotros, curados, tenemos todavía necesidad de un arte, de un arte de otra clase, de un arte burlón, ligero, fluido, divinamente imperturbado, divinamente artificioso, que brille como una llama pura en el cielo sin nubes». NIETZSCHE, F.; Nietzsche contra Wagner, Epílogo, 2, Aguilar, Buenos Aires 1950, Tomo XI, p. 219. «Mi estilo es una danza, un juego de simetrías de toda especie y un atropello y mofa de estas simetrías. NIETZSCHE, F.; Correspondencia, 22-II-1884, Aguilar, Madrid 1989, p. 94.

406 En realidad, las referencias específicas de Nietzsche a Hegel en su obra son muy escasas, pues —como luego indicaremos— no conocía su doctrina con hondura. Sin embargo, toda su filosofía es una reacción contra el espíritu del racionalismo, del que Hegel es el máximo exponente.

407 En realidad, con la eliminación de la concepción platónica del mundo verdadero, nos reducimos a lo aparente pero sin su carácter peyorativo. «Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha que-

esa misma caducidad se traduce en un resultado que Nietzsche tematiza como causa pero que también puede ser efecto: la incapacidad de traducir esas imágenes en conceptos y, por tanto, de acumular experiencia y explicarla.

Esta situación, que da mucha brillantez a la filosofía de Nietzsche, la sitúa ante una permanente sospecha:[408] que no haya nada debajo de las imágenes que propone, que el último humo de la realidad que se evapora no sea el ser sino la filosofía de Nietzsche.

El acceso de Nietzsche a la filosofía

Que nuestro pensador fue filólogo y no filósofo es de todos conocido. Se menciona en cualquier estudio sistemático sobre su pensamiento, pero luego apenas se usa para comprender los derroteros que adoptó su posterior desarrollo. Tomar conciencia de este hecho es

dado? ¿acaso el aparente?... ¡No! ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente». NIETZSCHE, F.; El crepúsculo de los ídolos, "Como el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula", 6, Alianza, Madrid 1989, p. 50.

408 «Este es el defecto de Nietzsche, en quien algunos ven un modelo de pensador valiente y enérgico. No cabe duda que fue un pensador muy poético y sugestivo; pero fue casi el polo opuesto de la energía, así como tampoco era audaz; nunca se atrevió a reducir a términos abstractos su pensamiento para considerarlo objetivamente, como lo hicieron Aristóteles, Calvino y hasta Karl Marx, los pensadores sin miedo y sin blanduras. Nietzsche rehuía siempre los problemas mediante una metáfora del mundo físico, como cualquier poetastro jovial. Decía: "Más allá del bien y del mal", porque no se atrevía a decir: "Más bien que el bien y el mal juntos", o "Más mal que el bien y el mal juntos". Si se hubiese enfrentado directamente con su doctrina, sin el intermedio de la metáfora, hubiera comprendido que era absurda». CHESTERTON, G.; Ortodoxia, 7, en Obras Completas, Janes, Barcelona 1952, tomo I, pp. 611-612.

advertir que no recibió formación filosófica universitaria y que llegó a la filosofía por casualidad, por más que esta casualidad haya sido una ventura para la propia filosofía. Es indudable, y Nietzsche es el mayor ejemplo, que se puede ser un filósofo de gran altura sin poseer esa formación previa. Esto es cierto aunque no debería convertirse en un axioma que haga de cualquier autodidacta —por el hecho mismo de serlo— un genio. Si se nos permite la broma, no debería fomentarse estas tesis para evitar también que los gobernantes saquen de ella su última consecuencia y manden a tareas supuestamente más útiles a los que nos dedicamos con todo nuestro afán, precisamente a explicar la filosofía y su historia.

Hablando con más propiedad, la ausencia de una formación filosófica de origen explica muchas de las dificultades que Nietzsche padeció, tanto externa como internamente, en el desarrollo de su vocación filosófica. En sentido externo, puede ser determinante el siguiente suceso: su familia, singularmente su tía Rosalie, le educó para seguir ejerciendo la carrera eclesiástica que tantos frutos había dado en la familia Nietzsche-Oehler y que había quedado interrumpida por la muerte prematura de Ludwig, padre de Nietzsche. Nuestro pensador no parecía demasiado dispuesto a seguir ese camino y eligió uno que se adaptaba más a sus cualidades e intereses sin romper excesivamente con las aspiraciones recibidas desde Naumburg: la filología, y dentro de ella, la filología griega. Sus dotes personales y la fidelidad mostrada a Ristchl contra su primer maestro en Otto Jahn en Bonn,[409]

409 «Nietzsche estaba humanamente más cerca de Jahn, hombre de intereses musicales y biógrafo de Mozart, y en la cuestión de la disyuntiva administrativa entre ambos se inclinaba a favor suyo.

le valieron la ayuda de éste para obtener una cátedra en Basilea, incluso sin el requisito habitual del doctorado. Así, logró la estabilidad económica antes de obtener la vocacional, que se fue deslizando progresivamente desde la filología a la filosofía. El descubrimiento de Schopenhauer, cuyo pensamiento le impactó en los años universitarios, y la progresiva insatisfacción en el ejercicio de la enseñanza (unida a cierta incapacidad personal para las tareas docentes, al menos en el campo de la filología,[410] le llevó a pensar que su verdadera vocación era la filosofía.[411] Por eso, pretendió optar a la cátedra de

---

Pero acabó optando por Ritschl, y con él, por la filología estricta y rigurosa». JANZ, C.P.; Friedrich Nietzsche. 1. Infancia y juventud, Alianza Universidad, Madrid 1994, p. 135. Janz, biógrafo plenamente leal a Nietzsche indicará — contra las críticas posteriores de Wilamowitz— que el futuro pensador decidió su traslado a Leipzig antes de saber que Ritschl se trasladaba allí como catedrático.

410 «Aquí tenemos que observar con cierta decepción y muy a pesar nuestro que el profesor Nietzsche, joven, lleno de ideas en su especialidad y sobre su especialidad, en la práctica respondía a la caricatura del profesor alemán que con tanto brío era capaz de dibujar (…) En rigor, él no copiaba, pero en esencia se limitaba a resumir lo que encontraba en las obras estándar y en los textos citados, y lo que añadía a modo de complemento procedía de pequeños descubrimientos hechos en Leipzig (…) El balance tiene que decir: desde que tomó posesión de su cátedra de Basilea no realizó ninguna nueva investigación en su campo. Lo que publicó eran restos de sus trabajos de Leipzig». ROSS, W.D.; Friedrich Nietzsche. El águila angustiada, Paidos, Barcelona 1994, pp. 228-229.

411 Así lo indica él mismo en su petición ante Vischer, canciller de la Universidad de Basilea, para permutar su cátedra por la de filosofía: «Quien me conoce de mis años de instituto y de universidad nunca ha dudado de la prevalencia en mí de las inclinaciones filosóficas; incluso en los estudios de filología me ha atraído preferentemente lo que me parecía significativo para la historia de la filosofía o para problemas éticos o estéticos». Citado por JANZ, C.P.; Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea 1869/1879, Alianza, Madrid 1987, p. 107. Debemos ser muy prudentes para conferir a esta declaración rango de verdad histórica, pues Nietzsche solía juzgar los acontecimientos desde el momento en el que escribe, sin importarle variar los datos cronológicos.

filosofía de su misma universidad que Gustav Teichmüller había dejado vacante. El resultado fue completamente negativo y no es aventurado pensar que este hecho influyó —como otros de signo diferente— en su posterior jubilación anticipada y en su triste vida errante en busca de la salud perdida: "Tuviera o no la enfermedad un fundamento médico-fisiológico palpable, el hecho es que se instala, en la medida al menos, en lo psíquico, en la tensión ya irresistible entre profesión y vocación, entre apariencia y ser [...]. Nietzsche esperaba del éxito de su solicitud de la cátedra de filosofía que con ello posiblemente se le abriera el camino hacia la libertad, el camino hacia sí mismo en libertad. El destino no le deparó ese camino fácil; sólo hubo para él la solución de la catástrofe, el penoso camino de la enfermedad, primero en el desmoronamiento físico de la primavera de 1879, y finalmente en la disolución espiritual".[412]

La resolución fue más compleja pues, por lo que sabemos, ni siquiera se tomó en consideración la propuesta. Tenemos referencia de los profesores de los que se solicitó información y Nietzsche no aparece nunca citado.

412 JANZ, C.P., Friedrich Nietzsche, 2. pp. 114-115. Nietzsche mismo pone como motivo para la permuta su incapacidad para la docencia de la filología, que le producía un agotamiento físico: «Creo que esta descripción expone con la mayor claridad posible aquello que agota a mi cuerpo y lo lleva hasta tales sufrimientos como los de ahora, que si se repitieran más a menudo me habrían de obligar físicamente a abandonar toda dedicación a la filología (...) Creo poder confiar en que, después de superar el conflicto al que me he referido antes, mi estado físico se regularizaría en gran medida». JANZ, C.P., Ibíd., pp. 106-107. Tal vez sorprendió a Vischer esta declaración pues no es fácil saber porque la dedicación a la filosofía debía ser menos agotadora que la referida a la filología. Janz advierte la imprudencia de esta declaración, «que en manos de otra persona menos bienintencionada hubiera podido costar sin más a Nietzsche su puesto filológico». Ibíd., p. 107.

Al parecer, resultaba indispensable la aprobación del otro catedrático de filosofía, Karl Steffensen, enfrentado con Nietzsche tanto en su posición sobre Sócrates como en la predilección de Nietzsche por Schopenhauer. Podemos extraer dos consecuencias de este suceso: en primer lugar, advertir el hecho paradójico de que sabemos muy poco de los profesores que desestimaron a Nietzsche pero sí que éste pasa por ser uno de los más grandes pensadores de nuestro tiempo;[413] en segundo lugar, tomar conciencia de que la calificación del tribunal no fue injusta. Se trataba de demostrar los conocimientos que se poseían sobre historia de la filosofía y Nietzsche aquí tenía poco que decir.

El mismo Janz, que propone este enfrentamiento ideológico entre Steffensen y Nietzsche, reconoce que la decisión fue justa: "En consideración de las exigencias que había de cumplir satisfactoriamente la institución, la oposición de Steffensen era correcta[414]. Poco antes indica, con leal reserva, la relación de Nietzsche con la filosofía: Nietzsche, como filósofo, era autodidacta. Tiene que confesar que nunca tuvo la suerte de encontrar un maestro de filosofía. Su propia ocupación con la filosofía era ecléctica de un modo peculiar. Conocía a los filósofos antiguos, pero incluso a éstos con lagunas importantes. Por ejemplo, no había leído los escritos fundamentales de metafísica o de ética de Aristóteles, sino la retórica.

413 En realidad, esta tesis es injusta pues el elegido, Rudolf Eucken, era un brillante orador que en 1874 pasó a la Universidad de Jena y en 1908 recibió el Premio Nobel. También Eucken provenía de la filología. De todos modos, se terminó haciendo justicia a la filosofía pues esa misma cátedra fue regentada —ochenta años después— por Karl Jaspers.

414 JANZ, C.P., Friedrich Nietzsche 2, p. 111.

Después se saltaba toda la patrística, la escolástica y el racionalismo, pasando directamente a su tiempo o al pasado próximo a él: Schopenhauer sobre todo, y por lo demás Friedrich Albert Lange, Eduard von Hartmann, Ludwig Feuerbach; a Kant lo conoció a través de la exposición de Kuno Fischer, en original sólo leyó la Crítica del juicio, por tanto la estética. Resulta notorio que de existir un acceso a un filósofo por el problema de la estética siempre prefiera usar ese camino".[415]

Ross es mucho más radical: "Sus conocimientos en filosofía no eran suficientes. Entre la filosofía griega y Kant, junto con Schopenhauer, de todo lo cual supuestamente él entendía algo, había en cualquier caso más de dos mil años de historia de la filosofía, y los enemigos de Nietzsche podían afirmar con derecho que en su vida aún no había leído ni una línea de Spinoza, Hobbes, Locke, Leibniz, Schelling o Fichte. Los maliciosos dudaban también de que entendiera algo de Kant, y Schopenhauer —esto lo sabemos— significaba para él más un estado de ánimo que un sistema".[416]

La primera idea del hombre en los escritos griegos

Este fracaso nos permite reseñar las dificultades que Nietzsche tuvo que encontrar para expresar en conceptos sus brillantes intuiciones pues ese es uno de los cometidos del aprendizaje previo en historia de la filosofía. Para compartir sus ideas y experiencias sobre

415 Ibíd.
416 ROSS, W.D., Friedrich Nietzsche. El águila angustiada, p. 286.

el hombre y la realidad, debía buscar un marco universal de comprensión en los autores precedentes. Nietzsche sólo conocía profundamente dos modelos previos: la filosofía griega presocrática y el pensamiento de Schopenhauer. Pese a su afiliación inicial al pensamiento de este autor, Nietzsche se distanciará progresivamente de Schopenhauer para constituir su propia doctrina: un pensamiento trágico que no sea decadente, que permita afirmar positivamente la vida.[417]

Mientras tanto, Nietzsche intentará conectar los dos extremos para explicar el modo como capta lo real: "Me propongo sumar Schopenhauer, Wagner y el helenismo antiguo: se presenta en perspectiva una espléndida cultura".[418]

Nietzsche mismo lo reconocerá, en 1886, al escribir su Ensayo de autocrítica a una nueva edición del Nacimiento de la tragedia: "¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor —o la inmodestia— de emplear para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje personal; haber tratado de expresar trabajosamente, con ayuda de fórmulas kantianas y schopenhauerianas, opiniones nuevas e insólitas que eran completamente opuestas

---

417 «El nihilismo tiene un doble sentido: a) El nihilismo como signo del creciente poder del espíritu: nihilismo activo. b) El nihilismo como decadencia y retroceso del poder del espíritu: nihilismo pasivo». NIETZSCHE, F.; La voluntad de poder I, 22. Edaf, Madrid 1980, p. 33. «Estos días he ojeado a Schopenhauer. ¡Ay, esa bêtise allemnde! ¡Lo harto que estoy de ella! Todas las cosas grandes las estropea, hasta el pesimismo». NIETZSCHE, F.; Correspondencia, febrero de 1884, Aguilar p. 334.

418 NIETZSCHE, F. La ciencia y el saber en conflicto, Taurus, Madrid 1972, p. 113.

tanto al espíritu como al sentimiento de Kant y de Schopenhauer”.[419]

Esta asociación no es extraña para su pensamiento pues lo que hay entre él y Schopenhauer es un intermedio de falsificación de la vida y sus instintos, iniciado por Sócrates y llevado a su plenitud por Hegel, de dialéctica a dialéctica. En el proyecto que da vida a las primeras obras, se trata de volver a Grecia tras este penoso interregno, lo que en el pensamiento de Nietzsche se resume en el intento de ver la realidad desde ella misma, no desde el Velo de Maya que proyecta el conocimiento racional.[420]

Sin dedicarle una reflexión específica, ya se va asomando una primera idea de hombre en estos escritos, que surge del papel que el conocimiento racional y consciente tiene en Nietzsche. Como en el resto de la tradición occidental, la racionalidad y la conciencia son caracteres básicos para definir al ser humano y explicar su papel en el seno de la realidad. Si esos dos elementos se tomaban como la cúspide de lo real, como ocurría de un modo u otro en los pensadores precedentes, el ser humano se convertía en el momento supremo de la vida natural; si, en cambio, eran ajenos a la verdadera realidad —como indica Nietzsche— entonces el hombre mismo, y

419 NIETZSCHE, F.; El nacimiento de la tragedia, « Ensayo de autocrítica», 6, in Obras Inmortales, Tomo I, Teorema, Barcelona 1985, p. 476.

420 El objetivo que planteará en su primera gran obra será conectar con lo que considera el centro de la verdadera realidad: «en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con él, cual si el velo de Maya estuviese desagarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial». NIETZSCHE, F. El nacimiento de la tragedia 1, Alianza, Madrid 1981, p. 44.

su ser personal, debían tematizarse una realidad ficticia, ajena al verdadero núcleo en el que consiste la realidad. En la propuesta de Nietzsche, el conocimiento no está en el origen de la realidad. Es un añadido extemporáneo que aparece —de forma casi antinatural— en un momento determinado y desaparece a la misma velocidad.[421] Esto le lleva a afirmar un monismo, latente en Schopenhauer, y presente en Heráclito, con el que explica la existencia del hombre y del mundo en sus primeras obras.

El punto de partida de Nietzsche es una tesis de Schopenhauer que surge como herencia del sistema gnoseológico kantiano. Para el regiomontano, espacio y tiempo son intuiciones puras a priori que conforman nuestra sensibilidad. Schopenhauer desarrollará esta tesis en un sentido que Kant no habría esperado pero que no resultaba ajeno a su sistema: a diferencia de las categorías, que son universalizadores de la experiencia, las intuiciones concretizan la experiencia, la sitúan en un marco específico de conocimiento empírico. Según la tradición escolástica, la materia se individualiza por la cantidad, y ésta es conocida por el número, pero si el número es —para Kant— resultado del examen trascendental del tiempo, entonces la individualidad sólo existe —en el mejor de los casos— en la representación.

---

421 Nuestro pensador expresa esta tesis de modos diferentes pero con singular efectividad en un texto muy conocido: «En algún apartado rincón del universo vertido centelleantemente en innumerables sistemas solares, hubo una vez una estrella en la que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más falaz de la "historia universal": de todos modos sólo fue un minuto. Tras unas pocas aspiraciones de la naturaleza, la estrella se enfrió y los animales inteligentes tuvieron que morir». NIETZSCHE, F. Introducción teorética sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral, Taurus, Madrid 1974, p. 85.

En la verdadera realidad, todo es uno. La conexión de esta tesis con el monismo heraclíteo, le pareció a Nietzsche indudable. El arte, verdadera metafísica para Nietzsche, permitía la reconciliación del hombre con la verdadera realidad: ”Por esto es por lo que, en cuanto motor central de este mundo, puede permitirse decir «yo» pero este yo no es del hombre despierto, el hombre de la realidad empírica, sino el único «yo» existente verdadera y eternamente en el fondo de todas las cosas, y por las imágenes, con ayuda de las cuales le manifiesta, el poeta lírico penetra hasta el fondo de todas las cosas”.[422]

Como Heráclito, Nietzsche se sitúa en la antítesis del pensamiento de Parménides, pues el pensador de Elea anula la diversidad que le ofrecen los sentidos por la unidad monolítica entre pensar y ser que le ofrece la mente, mientras que Nietzsche, desde una óptica irracionalista, renuncia también al mundo de la diversidad y se queda con la unidad magmática de la naturaleza. En ambos casos se muestran las carencias del monismo que tiene notables dificultades para explicar a la vez el cambio y la permanencia. O convierte la permanencia en el único ser real, anulando la diversidad (Parménides); o convierte el cambio mismo en la única realidad, negando toda permanencia sustancial y, por tanto, la realidad última de lo individual (Heráclito). El primer Nietzsche desarrolla esta tesis sin advertir las paradójicas consecuencias que se encuentran en esta posición: que lo individual, el objeto de nuestro conocimiento sensible, es una ficción apolínea, demasiado racional para ser verdadera. Al

422 El nacimiento de la tragedia 5, Teorema p. 499.

final, tanto ambos pensadores griegos como Nietzsche terminan negando el valor ontológico de los individuos.

Las consecuencias en la consideración del ser humano son muy importantes, pues anulan el sustrato ontológico sobre el que se asienta la consideración del hombre como ser personal: su existencia separada. La verdadera realidad es, para Nietzsche, un continuum existencial. Los individuos sólo son fruto de la apariencia. Cuando se deja liberar por el arte dionisíaco, "… no sólo se renueva la alianza del hombre con el hombre: la naturaleza enajenada, enemiga o sometida, celebra su reconciliación con su hijo pródigo, el hombre".[423]

En cambio, cuando eso no sucede —como ocurre en el arte apolíneo— el hombre se mueve en la profunda y dolorosa tragedia de permanecer enajenado de su origen, es decir, de vivir consciente de su individualidad. Así, en consecuencia, no podemos hablar de una visión de la persona en Nietzsche porque para nuestro pensador el ser humano no es persona, o lo que es lo mismo desde nuestro punto de vista, no todo ser humano es persona. La definición de persona se aglutina en torno a caracteres que hacen del ser humano una realidad última entre las que le rodean, algo que —en el decir de Kant— es fin y no sólo medio. En la concepción nietzscheana, por el contrario, el hombre no es fin. Es, por una parte, un medio de realización de la vida (posteriormente tematizada como Voluntad de Poder) y, por otro, su conciencia y su carácter relacional — caracteres específicos del ser personal—no son lo más básico, lo más importante, lo último. Su intimidad más profunda, por decirlo de modo

423 Ibíd. 1, Teorema p. 486.

paradójico, procede de algo externo a él mismo. Este modo de pensar es común a los tres grandes filósofos de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud. Usando un elemento diferente cada uno de ellos (la sociedad regida por la economía, la Voluntad de Poder o el Ello), los tres afirman lo mismo: que el ser humano es un producto, un resultado de fuerzas que no puede controlar y que, además, no son como él. Si el hombre considera que lo específico de su ser es su intimidad individual (en forma de conciencia o de libertad), las fuerzas que lo producen no son ni conscientes ni libres. El resultado de todo esto es la convicción de que cada ser humano no es más que un individuo y, por tanto, usable y prescindible. No conocemos los desarrollos políticos del pensamiento de Freud, pero están claras las orientaciones prácticas tanto de Marx como de Nietzsche hacia el totalitarismo. En ambos es profundamente congruente: si el ser humano no es algo último, tiene valor, tiene precio y puede ser canjeado, especialmente si entra en colisión con el principio del que ha surgido y que es verdaderamente último: en un tono aparentemente más poético, las necesidades de la Rodina en el comunismo soviético o el equilibrio del Estado; en Nietzsche, con mayor crueldad pero también con más congruencia, ni siquiera se proponen argumentos morales superiores: la vida es sólo un niño que construye y destruye, sin constancia ni sentido, por el placer inocente de divertirse.[424]

Tanto Marx como Nietzsche participan de una concepción de la política y del hombre heredera de

---

424 Cfr. NIETZSCHE, F. La filosofía en la época trágica de los griegos, Aguilar, Madrid 1962, pp. 171-172.

Hobbes, Locke y Rousseau, en la que no cabe lugar para el ser personal: lo único que existen —en lógica nominalista— son los individuos. Pueden ser los individuos atómicos, singulares, cuyos derechos se oponen entre sí, como en el liberalismo; o el individuo-Estado, como en Hobbes o Rousseau, que lo ocupa todo y cuyos derechos priman sobre todo lo demás. Además, la única ley es el enfrentamiento. El individuo es siempre egoísta y, por tanto, sospechoso. Debe ser reprimido (en el caso de los sujetos individuales) o destronado por la revolución (en el caso del Estado). En el fondo late aquí la ausencia de una metafísica que explique lo real. Ciertamente Nietzsche insistirá a lo largo de su obra —aunque específicamente en los primeros años— que propone una nueva metafísica: el arte,[425] pero quiere expresar con esto algo diferente. La metafísica tiene un doble sentido: es el saber de lo profundo frente a lo fenoménico y es el saber de lo universal frente a lo particular. El primer sentido sí se da en Nietzsche: en un mundo en el que la apariencia coincide con el fondo, la única metafísica que describe esa realidad es el arte. Pero en el segundo sentido, al no existir metafísica, pues no se valora la capacidad abstractiva, no existe la posibilidad de describir a los seres humanos según una regla común, y —por tanto— un concepto como el de persona que pretende

425 En el prólogo a Wagner de 1871, dirá: «aseguro que, según una convicción profunda y personal, el arte es la vocación más importante y la actividad metafísica» El nacimiento de la tragedia, Alianza p. Quince años después, repetirá: «Ya en el prólogo a Richard Wagner, el arte y no la moral, es lo que se considera como actividad esencialmente metafísica del hombre» El nacimiento de la tragedia, «Ensayo de autocrítica», 5, Teorema p. 474.

unificar a los seres humanos bajo una dignidad común, no tiene cabida.

Si nos fiamos de los sentidos, sólo vemos individuos de capacidades diferentes entre sí con valores distintos; si vamos a ese fondo preindividual, sólo se capta como real ese continuo de poder en el que subsisten y al que nutren los seres individuales. Si esta tesis es cierta, la ausencia de un pensamiento metafísico en los creadores del pensamiento político moderno produce esta dialéctica entre Estado totalitario e individuo (y entre los individuos entre sí) y su ausencia actual explica las constantes dificultades que encuentra la declaración de los derechos humanos frente a la pragmática política de diverso signo. Mientras no se asiente sobre el concepto metafísico de persona, se seguirá entendiendo la realidad social como un enfrentamiento entre el conjunto y los individuos segregados de ella.

El tránsito de las obras griegas a la filosofía moral de madurez

A partir de *Humano, demasiado humano*, se va a hacer manifiesta una segunda influencia en la filosofía de Nietzsche: la del psicologismo positivista. De ver la realidad desde el arte (aunque nunca se abandonará esta visión) se pasa a estudiarla desde el ojo diseccionador del psicólogo. Asistimos a una exaltación del individuo. Si antes lo individual apolíneo era considerado como negativo porque nos separaba de la unidad originaria, ahora lo individual se propone como modelo ético frente a la moral del rebaño. Las expresiones son tajantes:

"En todos los estados primitivos de la humanidad, malo significa individual, libre, arbitrario, desacostumbrado, imprevisto, imprevisible". De acuerdo con el criterio que rige en tales estados, todo acto llevado a cabo, no porque lo ordene la tradición, sino por cualquier otro motivo (por ejemplo el de la ventaja personal), aunque sea uno de esos que en un tiempo establecieron esta tradición, es calificado de inmoral y sentido así incluso por el que lo cometió, pues no lo llevó a cabo por acatamiento a la tradición ¿Qué es la tradición? Una autoridad superior que es acatada, no porque ordene lo útil y conveniente, sino porque ordena".[426]

Hasta llegar al Superhombre, Nietzsche transita por una pendiente inclinada en la que se valoran los caracteres distintivos de lo individual: la soledad y la independencia. "¡No volverás a rezar jamás, no volverás a adorar, no volverás jamás a descansar en una confianza ilimitada; te negarás a detenerte ante una sabiduría postrera, una última bondad, una última potencia y a desenjaezar tus pensamientos; —no tendrás guardián ni amigo que te acompañe a todas horas en tus siete soledades; —vivirás sin una escapatoria hacia esa montaña, nevada en la cumbre, con fuego en las entrañas; no habrá para ti remunerador ni corrector que dé la última mano, ni habrá tampoco razón en lo que acontezca, ni amor en lo que suceda; tu corazón no tendrá asilo donde no encuentre más que reposo ni tenga más que buscar! Te defenderás

426 NIETZSCHE, F.; Aurora I, 9, Ed. Prestigio, Buenos Aires 1970, p. 682. Algo parecido puede verse más adelante: «Percibo el mismo impulso subyacente a la alabanza de los actos desinteresados e impersonales: el temor a todo lo individual (…) ¡Pululan por doquier los "sujetos peligrosos"! ¡y detrás de ellos acecha el peligro más grave: el individuum!» Ibíd. III, 173, Prestigio p. 800.

contra una paz última, querrás el eterno retorno de la guerra y la paz: —hombre del renunciamiento ¿querrás renunciar a todo esto? ¿Quién te dará fuerzas para ello? ¡Hasta ahora nadie ha tenido esa fuerza!”.[427]

Tal vez, parezca un contrasentido este cambio de posición pero puede ser explicado con cierta coherencia en el esquema intelectual de Nietzsche: “En primer lugar, es resultado de la misma metodología usada por la filosofía moderna en la que se adscribe Nietzsche, lo quiera o no. La metafísica, al menos en su sentido clásico, pretende establecer un intermedio entre lo que Hume tematiza como verdades de hecho (*matter of fact*) y verdades de razón (*relation of ideas*) siguiendo la terminología de Leibniz, es decir, entre la pura percepción empírica y la generalización de la mente. La primera se califica como pasiva desde el punto de vista de la actividad de la mente y la segunda como plenamente activa. Desde una clave racionalista, la última es válida justamente porque la certeza es producto de la razón; en clave empirista, que triunfará a través del fenomenismo kantiano, sólo lo sensible y lo relacionado con él tiene validez de conocimiento externo. Sin embargo, la metafísica clásica postulaba un tercer tipo de elementos: los conceptos, que sin ser particulares describen algo de la realidad, pues ésta tiene en sí misma un cierto matiz universal.

---

427 NIETZSCHE, F.; La gaya ciencia IV, 285, Akal Madrid 1991, p. 209-210. Entendiéndolo a partir de la filosofía helenística, podemos decir que Nietzsche pasa del epicureísmo alabado en las obras iniciales a considerar valiosa la actitud estoica, monumento de independencia trágica frente al mundo. No es extraño que —en su clásico plural mayestático— Nietzsche hable en una de sus obras finales de «nosotros los últimos estoicos». Más allá del bien y del mal VII, 227, Alianza, Madrid 1990, p. 173.

El concepto de persona pretende describir algo que es común a los seres humanos y que es causa de su dignidad no por una atribución externa ni por un acuerdo tácito, sino porque describe una situación ontológica totalmente diferente de cualquier otra que conozcamos: todo ser humano es, en acto o en potencia, término último de relación, lo que implica que es consciente y libre. Sin ese concepto metafísico, o negando que sea posible, sólo quedan individuos o un colectivo genérico fruto de la generalización (que es lo que Nietzsche denomina Voluntad de Poder en los escritos finales). Es fácil, por tanto, el tránsito de uno a otro, desde una unidad genérica a la propuesta modélica de algunos individuos como clave de perfección moral.

En segundo lugar, esta reivindicación del individuo no significa un paso a posiciones apolíneas. La doctrina apolínea es una consideración estéticoontológica que pone al individuo y sus valores (singularmente la mesura) como eje. En la afirmación de Nietzsche, la noción de individuo es más una categoría moral que ontológica. Sólo algunos individuos están segregados de las opiniones de la masa. De este modo, no todos los individuos ontológicos son individuos morales. Es más, para Nietzsche, la definición del individuo moral pasa por la capacidad de sufrir dolor, no tanto en sentido físico como intelectual, que se traduce en la disposición de soportar soledad (como resultado de no ser comprendido) y en la actitud de asumir el eterno retorno (como fruto de decir sí a una vida cambiante y sin esperanzas). La doctrina del eterno retorno se plantea como un reto pues disuelve la subjetividad en una repetición sin fin.[428] De esta manera, se da un paralelo

entre la tesis ontológica y la tesis moral: la afirmación de lo individual conlleva su aniquilación. Quien acepta la realidad de su finitud, se ve obligado[429] a reconocer su caducidad. De igual modo, el eterno retorno tiene, sin embargo, una matización ética en la que se afirma su cara más terrible. Si es afirmación radical de lo particular es, a la vez, negación de lo particular. Al mantener la convicción de que todo ha existido porque todo vuelve a existir, no se precisa salir de lo finito, que toma cuerpo de universal; pero esa afirmación —que llena de valor el conjunto de lo existente— se lo niega a cada uno de sus elementos. Esto es especialmente preocupante en el caso del ser finito consciente, del hombre, que pierde su identidad misma en esta revolución. El eterno retorno lleva en Nietzsche a una pugna entre naturaleza y hombre, entre la antigüedad naturalista, característica de Grecia, y el valor de télos final de la vida individual humana y de su historia, nota básica e irrenunciable de la modernidad. Por eso, visto desde el ser finito es el acto supremo de amor a la vida aunque implica su disolución.

En tercer lugar, la afirmación de la individualidad moral es paralela al mantenimiento de las tesis dionisíacas que

---

428 Cfr. ECHEVARRÍA, J.; «La Resurrección de los muertos» in: En favor de Nietzsche, Taurus, Madrid 1972, p. 193.

429 Nietzsche lo entiende más como un gozo tan trágico como alegre: «Esta corona de alegría, esta corona de rosas. ¡A vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! He santificado mi risa. ¡Hombres superiores, vamos, aprended a reír!» Así hablo Zaratustra, «del hombre superior», 18 Alianza, Madrid 1990, p. 392. «Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es amor fati: el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo —todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario—, sino amarlo» NIETZSCHE, F.; Ecce Homo, «Por qué soy tan inteligente» 10. Alianza, Madrid 1989, p. 54.

reaparecen de vez en cuando, cada vez que la crítica deja asomar los aspectos de la «filosofía que dice sí». Así, haciendo resumen de su pensamiento, Nietzsche dirá en *La Genealogía de la Moral* al referirse a sus primeros trabajos: "en lo esencial eran ya idénticos a los que ahora recojo de nuevo en estos tratados".[430] Y repetirá la tesis central de la filosofía dionisíaca en otra obra de los últimos momentos: "Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo, —no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo… ¡pero no hay nada fuera del todo!".[431]

En cuarto lugar, existe una profunda conexión entre los individuos y la concepción nietzscheana de la Voluntad de Poder. Aunque esta sea la verdadera realidad se sustenta sobre la existencia concreta de individuos que son su expresión realizada y su momento cimero. Nietzsche no concibe la Voluntad de Poder como una línea armónica y sin altibajos sino, por el contrario, como una continuidad de seres anónimos sobre los que se asienta un momento pleno. En este contexto, los individuos ontológicos están destinados a realizar un doble papel: unos, la mayoría, sólo existen para servir de contrapunto, de telón de

430 NIETZSCHE, F.; La Genealogía de la Moral, «Prólogo» 2, Alianza, Madrid 1986, p. 18. A continuación dirá: «El hecho de que yo me aferre a ellos todavía hoy, el hecho de que ellos mismos se hallan entre tanto unido entre sí cada vez con más fuerza e incluso se hallan entrelazado y fundido, refuerza dentro de mí la gozosa confianza de que, desde el principio, no surgieron en mí de manera aislada, ni fortuita, ni esporádica, sino de una raíz común, de una voluntad fundamental de conocimiento».

431 NIETZSCHE F.; El crepúsculo de los ídolos, «Los cuatro grandes errores» 8, Alianza, Madrid 1989, p. 235.

fondo; otros, una exigua minoría, viven para conducir a los demás y engendrar valores, pero no lo hacen por sí mismos sino conducidos por la Voluntad de Poder que busca una mayor potencia.

En quinto lugar, existe ciertamente un cambio que debe ser explicado. Si antes Nietzsche tomaba como eje de consideración la unidad prerracional que subsiste por debajo de los individuos, ahora se centra en el papel de los individuos que representan el momento álgido de la Voluntad de Poder. Este cambio se produce por el descenso en el papel representado por Schopenhauer, que animaba esa consideración monista-naturalista, y la adopción de una metodología positivista a partir de su salida de la Universidad de Basilea. Sin embargo, hay una causa más profunda: la priorización del tema moral sobre el estético-ontológico. Aunque en el Ensayo de autocrítica en 1886, se nos dice que "quizá la profundidad de esta tendencia antimoral que puede medirse mejor por el silencio circunspecto y hostil que se guarda en todo el libro respecto del cristianismo como la más extravagante variante sobre el tema moral que ha sido dado oír a la humanidad hasta el presente"[432], en realidad este "silencio circunspecto y hostil" es un silencio motivado por la falta de consideración del tema. Como suele ocurrirle con frecuencia, Nietzsche revisa su doctrina desde el momento presente en el que se encuentra y — con escasa autocrítica pese al título del añadido— considera todo lo anterior como si fuese el desarrollo del mismo modo de pensar. Pero esto no parece que sea así: este silencio es prácticamente una constante en todas

432 El nacimiento de la tragedia, «Ensayo de autocrítica» 5, Teorema p. 475.

las obras griegas y responde a una lógica muy clara: Mientras el horizonte es el mundo griego, el enemigo de la concepción estética es Sócrates y hacia él se dirigen todas las invectivas; sólo cuando se traslade esta concepción al mundo contemporáneo, se advertirá que su enemigo es el cristianismo. Aunque Nietzsche considera que ambos se mueven por lo mismo (por odio y calumnia hacia la vida), la óptica es totalmente diferente: Sócrates es el momento culminante de la concepción apolínea que sólo piensa es su condición de sujeto y en los valores que residen en él; el cristianismo, en cambio, es entendido como un sistema gregario paralelo al de la religión dionisíaca. Por eso en el siglo XIX no puede aplicarse la antinomia colectivismo-individualismo en sentido favorable al primero: el contrapeso al cristianismo debe proceder de un número selecto de individuos que lleven a su plena expresión el principio de autonomía ilustrado defendido por Kant.[433]

En sexto lugar, esta defensa de determinadas individualidades conecta con el modo de conducirse de Nietzsche desde su juventud. Manifestando siempre una repulsa constante contra los movimientos populares, quiso

---

433 Como se me hizo notar recientemente en un encuentro de profesores de Filosofía, gran parte del indudable éxito de Nietzsche proviene de esa combinación de ambos elementos. Aparece como uno de los fundamentos del movimiento hedonista-consumista que controla el ocio de la juventud y que se asemeja cada vez más a los ritos dionisíacos por la importancia del alcohol (y de las diversas formas de droga) para perder la conciencia individual y reintegrarse en la unidad superior del grupo. A la vez sirve como base de doctrina neoconservadoras de signo elitista formadas por individuos plenos de autoestima que consideran toda limitación moral como lastre para su éxito personal. De un modo u otro, Nietzsche está presente en algunos de los más importantes movimientos culturales de nuestro tiempo.

organizar una elite de amigos o discípulos que rigieran el futuro cultural de Alemania. Aunque este proyecto se frustró, esta consideración aristocrática permanecía en su doble sentido de exaltación de determinadas individualidades y de desprecio hacia la masa a la que dedicó siempre los calificativos más sonoros.

La idea de hombre en estas obras finales

Para concluir este estudio podemos preguntarnos si en esta segunda fase cabe una reflexión sobre la persona. Nuevamente la respuesta es negativa. Podría decirse que en la moral nietzscheana sólo algunos son persona, mientras que otros seres humanos no merecen ese calificativo, pero esa misma consideración ya supone la negación del concepto mismo de la dignidad personal que es algo que no puede ser dado a unos y a otros no. Pero ni siquiera en este sentido es apropiado hablar de un uso del término porque en la filosofía de Nietzsche, el ser humano es un ser destinado a ser superado,[434]a servir de pasto para el desarrollo del Ubermensch. Tampoco los seres superiores —los nobles a los que Nietzsche se refiere en La genealogía de la moral— son el término final. En ellos todavía se adivina el temor y la incapacidad de aceptar la vida en toda su caducidad. Por eso deben dejar paso a un ser en el que no tenga hueco

---

434 «¡Qué pobre es el hombre!, pensaba en su corazón, ¡qué feo, qué resollante, qué lleno de secreta vergüenza! Me dicen que el hombre se ama a sí mismo: ¡Ay, qué grande tiene que ser ese amor a sí mismo! ¡Cuánto desprecio tiene en contra suya! (…) Yo amo a los grandes despreciadores. Pero el hombre es algo que tiene que ser superado» Así hablo Zaratustra, «el más feo de los hombres», Alianza p. 358. El subrayado es nuestro.

la compasión. Se ha indicado que en la tensión clásica del siglo XIX entre humanidad y progreso, Nietzsche elige lo último a costa de lo primero. Viendo la paralización moral (entendida en términos de debilidad) que observa en los seres humanos de su siglo —y en sí mismo— reacciona rechazando al hombre y esperando el progreso por otra vía, la de un ser terrible pero necesario, que superará al ser humano a costa de sentarse sobre sus cenizas: el superhombre.

Pero también hay otra razón: no es posible una filosofía del ser personal en Nietzsche porque forma parte de la esencia de la persona el carácter relacional, su referencia a los otros. En una filosofía como la de Nietzsche, en la que la soledad, la independencia y la autonomía son convertidos en valores últimos, difícilmente puede tomar en consideración el sentido personal del ser humano.

"Solitario, tú recorres el camino del creador: ¡con tus siete demonios quieres crearte para ti un Dios! Solitario, tú recorres el camino del amante: te amas a ti mismo, y por ello te desprecias como sólo los amantes saben despreciar (…) Vete a tu soledad con tu amor y con tu crear, hermano mío, sólo más tarde te seguirá la justicia cojeando. Vete con tus lágrimas a tu soledad, hermano mío. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo, y por ello perece".[435]

Con independencia de que muchos de nuestros contemporáneos puedan sentirse identificados con esta expresión (lo que ya serviría para engrandecer la figura de Nietzsche), y otros muchos más puedan cobijar su

435 Así habló Zaratustra, «del camino del creador», Alianza, p. 103-104.

debilidad en ella, lo cierto es que —usando la misma actividad psicológica que tanto gustaba a Nietzsche— puede esconder el fracaso ante el afecto de los demás, de quien veía en ese afecto —tan soñado como secretamente solicitado por el hombre real Nietzsche— una muestra de debilidad. Hay dos hipótesis que explican el desprecio (un término repetido con frecuencia en el pensamiento del gran filósofo vitalista) como actitud: la conciencia de superioridad y la reacción ante la propia incapacidad (similar a la que tuvo la zorra en el viejo relato de Esopo al tratar de verdes a las uvas cuyo único defecto era estar demasiado altas para su salto). La segunda actitud es poco auténtica pero tampoco es verdadera la primera. La defensa del desprecio como fruto de la superioridad es defendida por Nietzsche en sus escritos como una actitud que acerca a la verdadera divinidad dionisíaca, pero es fruto —como en otros casos que hemos advertido— de la falta de una metafísica profunda. La verdadera divinidad no desprecia a los seres porque no obtiene nada con ello. Queda tan clara su diferencia con lo finito y conoce tan bien sus posibilidades que no advierte sorpresa ante la deficiencia de caracteres. Conoce mejor a los seres de lo que ellos mismos conocen su debilidad. Es más, el desprecio es en sí mismo un acto de debilidad porque supone la recompensa que se recupera ante la decepción, una recompensa —mínima pero cierta— ante la falta de resultados. Se esperaba obtener de los otros algo que uno necesitaba y, al no obtenerlo, un recurso psicológico para permanecer entero es considerar que no había categoría suficiente en el otro. Quien es grande de verdad ya sabe eso y actúa sin esperar una correspondencia que, por otra parte, no precisa.

La grandeza se refleja en la magnanimidad y en la misericordia, virtudes que Nietzsche considera indignas porque no las ve desde el ser superior sino desde el inferior al que no le queda otro remedio que sobrevivir por un don que no puede corresponder. Su filosofía no es la experiencia del poder de la superioridad —como él quería— sino del débil al que sólo le queda su desprecio y su soledad, porque ha sido incapaz de aportar a los otros lo suficiente para que éstos se den a él.

En última instancia, no cabe una filosofía del ser personal en Nietzsche porque olvida la esencia de la persona que reclama a los demás no como adversarios ni como público complaciente sino como parte intrínseca de la propia realización. Nietzsche siempre tiene presente —y ese es un rasgo más de su actualidad— los riesgos que suponen la donación pero no que es reclamada por lo más íntimo que tiene el hombre. Su ausencia explica muchas cosas de su filosofía y, también, la triste tortura de su existencia hasta que llegó la noche pacificadora de la locura.

Fuente: Revista Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida. Año 1, Enero 2009, Número 1, pp. 85-97.

La persona humana en la filosofía de A. Rosmini y la cuestión de la autonomía personal

William R. Daros

De la naturaleza humana a la persona humana

El concepto de persona es uno de los conceptos más empleados y revalorizados en nuestra cultura. Todo el ámbito de la ética, y la lucha reivindicatoria de los derechos humanos, lo supone; mas no es en esos ámbitos donde el concepto de lo que sea la persona humana es elaborado con claridad.

Los mismos textos que se proponen exponer este concepto optan frecuentemente por el recurso de la descripción de los comportamientos de un sujeto humano que, en cuanto posee tales o cuales comportamientos, es llamado persona. El clásico libro de E. Mounier sobre la filosofía de la persona utiliza este recurso.[436] La persona se halla en la asunción de roles o conductas. Ser persona se convierte entonces en un hacerse persona, en un personalizarse. La conducta típica del sujeto que se hace persona humana consistiría en un volverse

436 MOUNIER, E. *El personalismo.* Bs. As., Eudeba, 1969.

sobre sí (capacidad de reflexión) creando una intimidad, abriéndose a la disponibilidad, ejerciendo la libertad en relación a los demás y con los demás.[437]

En esta concepción, sin embargo, el concepto de lo que es la persona tiende a perder su fundamento ontológico para quedar ceñido a una forma de conducta social. Ahora bien, el obrar es una consecuencia del ser, y es propio de la filosofía esclarecer las últimas condiciones de posibilidad. No es suficiente indicar cuales son las conductas propias de una persona: se requiere explicar, además, por qué son posibles y constituyentes de la persona humana.

Emplearemos aquí la filosofía de Antonio Rosmini (1797-1855) como un paradigma para pensar filosóficamente lo que puede entenderse por persona. Según este autor, el concepto de persona no se explica filosóficamente sino dentro de un sistema filosófico, el cual en última instancia implica una concepción metafísica del ser. Pero el mismo concepto de ser implica cierta problematicidad: para una filosofía materialista el ser es materia (entendida diversamente en diversos sistemas); para una filosofía espiritualista el ser es espíritu; para un racionalista, el ser es la razón, como para un empirista lo es la experiencia.

En un contexto rosminiano, el ser no puede ser confundido con ningún ente finito, ni con la nada, ni con Dios.[438] Todo hombre es hombre por conocer

437 Ídem, p. 21. Cfr. DARÓS, W. *Fundamentos antropológico-sociales de la educación.* Villa Libertador San Martín, Universidad Adventista del Plata, 1994, p. 218-220.

438 ROSMINI, A. *Del divino nella natura.* Roma, Città Nuova, 1991, p. 25-33.

(aún sin tener, por mucho tiempo, conciencia de ello) intuitivamente el ser. La intuición del ser hace al hombre inteligente. Porque el ser es ante todo intuible, inteligible en si mismo. La nada, nada hace conocer.[439] El ser hace conocer el ser, pues si el ser no fue cognoscible nadie ni nada lo podrían hacer cognoscible. De esto se deduce que el ser contiene en sí mismo la inteligibilidad: debe ser cognoscible de por sí, y debe ser lo primero conocido por la mente, aunque la mayoría de los hombres no tenga conciencia de ello. En efecto, para tener conciencia se requiere que un estímulo sensible adecuado nos llame la atención del sujeto cognoscente sobre lo ya conocido.

Ahora bien, el ser en sí mismo inteligible es llamado por Rosmini ser ideal o ser-idea, pues la idea es el medio inteligible con el cual conocemos otra cosa. Y, en efecto, sin la idea del ser, por cuya intuición es creada la mente, no seríamos inteligentes ni en potencia; además, nada podríamos conocer acerca de los entes (o limitaciones del ser), de los que tenemos noticias a través de los sentidos. Los sentidos, en efecto, no nos dan la inteligibilidad de las cosas sentidas, sino la materia de lo que vamos a conocer.

"Los que hacen nacer al hombre privado de toda idea (de ser), lo hacen nacer realmente privado de inteligencia; y pretenden después explicar, mediante las sensaciones adquiridas, este salto inmenso, por el cual de bruto debe pasar, desarrollándose y educándose, a ser hombre. Es imposible suponer un desarrollo sin un germen intelectivo

---

439 ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema.* Milano, Signorelli, 1966, p. 63. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio Sull' Origine delle Idee.* Intra, Bertolotti, 1875, n. 398-399.

que se desarrolla; y tal germen los filósofos (sensistas) se lo niegan al hombre. Ellos por lo tanto se ven obligados a suponer una cosa del todo incomprensible: que venga creado en el hombre la inteligencia en un cierto punto, ciertamente no asignable de su vida".[440]

Mas el ser no solo puede ser pensado como idea o inteligibilidad. Esta es sólo una forma esencial del ser; pero el ser sumamente inteligible requiere además una mente sumamente real para la cual es inteligible, y una relación que une, distingue y reconoce tanto la idealidad del ser como su realidad, lo cual es un acto moral. En otras palabras, para Rosmini, el ser es uno en su esencia de ser, pero también esencialmente diverso en sus tres formas esenciales: ideal, real y moral.[441]

La naturaleza humana se inscribe en esta concepción del ser. El hombre participa de la infinita inteligibilidad del ser. Por esto el hombre no es el ser sin más, sino un ente finito en su realidad como sujeto que siente; pero abierto a la inteligibilidad de todo el ser por medio de la idea del ser que intuye, por la cual el hombre es creado y se constituye como un ente inteligente.

Como, según Rosmini, la verdad no es más que la inteligibilidad, esto es, lo que el ser o los entes son en

---

440 ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale.* Milano, Fratelli Boca, 1941, p. 33, nota 3. Cfr. RIGOBELLO, A. *L' essere come idea e il principio ontologico* en Giornale di Metafisica, 1985, VII, p. 227-233. MONGIARDINO, N. *L' aporia epistemologica dell' empirismo secondo Rosmini* en *Rivista Rosminiana,* 1992, n. 2, p. 139-144.

441 Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio* O.c., n. 482-483, 399, 1224, 1166, 1460. ROSMINI, A. *Teosofia.* Roma, Edizioni Roma, 1938, Vol. I, n. 27, 84, 147-149; II, n. 315-316, 500. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia.* Roma, Città Nuova Editrice, 1979, p. 282, n. 167-170.

su inteligibilidad, la idea del ser es la verdad del ser. Todo hombre, pues, nace con la forma de la verdad, [442] al nacer intuyendo el ser-ideal; pero no conoce desde el nacimiento la verdad de los entes, dado que para ello se necesita conocer las limitaciones de los entes, limitaciones que proceden de los datos sensoriales. Pero aún así todo hombre nace en la verdad, habita en la verdad, ama naturalmente la verdad, pudiendo conocer y tendiendo a conocerla siempre más realmente.[443]

Pero el hombre, además de participar (en modo finito) de la realidad del ser, y de modo infinito de la idea del ser (pues en la idea del ser se contiene todo el ser y nada más que el ser, aunque no sus formas de ser), participa también la forma moral del ser. El hombre no sólo es real y actúa, no sólo conoce al intuir el ser y percibir los entes sensibles mediante los sentidos; sino que además ama naturalmente lo que conoce. El amor es afecto, es el resultado de ser afectado en nuestra realidad por la idealidad del ser al cual adherimos reconociéndolo como tal; por el contrario, el desconocimiento del mismo, su negación e intento de destrucción si fuese posible constituye el odio. El hombre (como el ser, siendo ambos en su plenitud relación) vive inevitablemente en un clima de amor o de odio. Como tres son las formas esenciales y organizadas del ser, participadas por el hombre, tres

442 ROSMINI, A. *Teodicea.* Torino, Società Editrice di libri di filosofia, 1857, Vol. I, p. 97, n. 151. Cfr. RUIZ CUEVAS, J. *La filosofía como salvación, en Rosmini.* Madrid, Aula, 1952, p. 44-70. SCIACCA, M. F. *L' uomo, queso 'squilibrato'. Saggio sulla condizione umana.* Milano, Marzorati, 1958.

443 ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo.* Padova, Cedam, 1970, p. 76. Cfr. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia.* Roma, Città Nuova Editrice, 1979, p. 67. 9 ROSMINI, A. *Compendio di etica.* Roma, Desclée, 1907, p. 38.

son también sus necesidades supremas: necesidad de verdad, de realización (en lo físico, en la verdad y en el amor) y de moralidad.[444]

Según Rosmini, el hombre nace conociendo y amando (inconscientemente, sin reflexión) el ser; y ese es el modo típico y natural del ser del hombre. La persona lo hará en forma consciente y libre.

La persona humana, en efecto, se distingue de la naturaleza humana. La naturaleza humana es el conjunto de principios (receptivos, pasivos y activos) que constituyen al individuo humano: inteligencia, sentimiento, imaginación, voluntad, etc. La persona humana, por el contrario, supone todos estos principios naturales; pero, además, la organización de los mismos: la persona humana se halla en el "más elevado de los principios activos".[445] La persona es, no solo se hace; es un modo de ser propio de todo individuo inteligente (no siempre consciente) y volitivo, en cuanto el individuo es un sujeto organizado con principios activos y uno de los cuales es el más elevado, capaz de gobernar a los demás. "Persona es un sujeto intelectivo en cuanto contiene un principio activo, supremo e incomunicable".[446]

---

444 ROSMINI, A. *Storia dell' empietà.* Domodossola, Sodalitas, 1957, p. 193. Cfr. BERGAMASCHI, C. *La volontà atto sostanziale di amore e base della persona nel pensiero di Antonio Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1964, n.3-4, p. 250-255. SCIACCA, M.F. *Metafísica, gnoseología y moral. Ensayo sobre el pensamiento de A. Rosmini*. Madrid, Gredos, 1963.

445 ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale.* Milano, Fratelli Bocca, 1954, n. 851.

446 Ídem, n. 769, 832. Cfr. BONAFEDE, G. *La persona umana* en *Linea nuova*, Palermo, 1964, p. 39-48.

Con el término incomunicable Rosmini indica la individualidad que es propia de la persona. El ser persona no es un accidente de otra sustancia; sino que la persona expresa una unidad que subsiste en sí, con un orden intrínseco, que descansa en el principio activo más elevado del sujeto intelectual. "La persona es una relación que subsiste en la naturaleza inteligente."[447]La persona es lo más perfecto en toda la naturaleza: ésta contiene los principios del ser humano, aquélla expresa el orden de esos principios en una unidad inteligente que subsiste en sí.[448] Esta unidad que es la persona no es, sin embargo, la unidad de todo ente individual; sino la unidad de un ente inteligente. Ahora bien, todo sujeto inteligente se halla comunicado con el ser que es objeto de la inteligencia y, mediante él, es capaz de conocer y relacionarse con todos demás entes conocidos. La persona humana, pues, si bien es un ente subsistente (y en este sentido, incomunicable), se halla comunicada por el ser (que es lo más común), con todo lo que es.[449]

El principio sensitivo y el instintivo son activos, pero no constituyen el supremo principio activo del hombre. Ser persona no es simplemente ser una sustancia, ni una sustancia que posee relaciones; sino que con el

447 ROSMINI, A. *Antropologia Soprannaturale.* Casale Monferato, G. Pane, 1884, Vol. II, p. 86.

448 Cfr. TUBALDO, I. *L' essere morale nella constituzione della persona umana* en AUTORI VARI. *L' essere ideale e morale in Antonio Rosmini.* Milano, Sodalitas, l954, p. 329. EVAIN, F. *L' être en question dans la personne. Un afrontement entre Rosmini et Heidegger* en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*. México, Universidad Nacional Autónoma, 1963, Vol. II, p. 89-95.

449 Cfr. SIERRA, J. *Comunicación y educación según Rosmini* en *Rivista Rosminiana,* 1991, n. 4, p. 383-408. BESCHIN, G. *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini.* Milano, Marzorati, 1964.

término persona se menciona “el intrínseco orden del ser de una sustancia” [450] intelectual. Tampoco todo sujeto es persona, pues con el término sujeto mencionamos a un individuo que siente (aunque no conozca) en cuanto contiene en sí un principio activo supremo.[451]

La persona se halla en el supremo principio de acción de un ser inteligente. En la naturaleza humana se hallan potencias, posibilidades (como la de padecer una sensación) que no son principios de acción. Rosmini llama principios de acción a las potencias que inician una acción, no solo a las que reciben una acción que termina en ellas (como el sentir el efecto de un estímulo externo que produce una sensación en nuestro sentimiento fundamental). Ahora bien, en la naturaleza humana se encuentran cinco principios de acción y sólo en el supremo de los existentes reside la persona.

“Hemos dicho que (los principios activos) son cinco además de las fuerzas naturales: esto es, el instinto vital, el instinto sensual, el instinto humano, la voluntad y la libertad. Hemos mostrado la subordinación de estos principios, que se realiza con el medio de un nexo dinámico, de tal modo que el instinto sensitivo tiene potencia para modificar el vital, el instinto humano para modificar el sensitivo, la voluntad domina el instinto humano, y la libertad plega y determina la voluntad a una de dos posibles voliciones contrarias. De estas actividades subordinadas podemos ser conscientes, y este principio

450 ROSMINI, A. *Antropologia*. O. c., n. 833. Cfr. GIORDANO, A. *Interrogativi filosofici*. Palladio, Salerno, 1985.

451 Ídem, n. 767. Cfr. PULVIRENTI, R. *Fondazione teoretica di un nucleo ontico della persona umana* en *Rivista Rosminiana,* 1992, F. III, p. 235.

de conciencia (que es la conciencia de nuestra persona), nos dice que todas estas actividades subordinadas son movidas por nosotros no ya inmediatamente, sino mediatamente, de modo que la primera actividad que emana de nosotros (cuando operamos libremente) es la actividad libre, y esta se hace obedecer por las otras".[452]

El hecho de que no podamos mover directamente las potencias inferiores, sino mediante un anillamiento con las potencias próximas, nos hace tomar conciencia de un hecho relevante. Las potencias inferiores no son propiamente las que constituyen en "nosotros mismos"; no son las que nos hacen persona. Ellas sólo constituyen nuestra naturaleza y se hallan ligadas estrechamente de modo que forman un individuo.

Si los principios de acción (por ejemplo, los instintos) obran por sí solos sin que intervenga el principio supremo, los actos del hombre son naturales; pero si actúan movidos por el principio supremo, por la libertad por ejemplo, que manda o tolera el hacerlos, los actos se dicen personales. De este modo es posible hablar de un doble perfeccionamiento: de la naturaleza humana, y de la persona humana. El crecimiento y perfeccionamiento de la persona (la personalización) se realiza a través de una mejor organización jerárquica y de un dominio de los principios de acción del sujeto y de sus correspondientes acciones.

Debe observase que el instinto no puede mover la voluntad por imperio o violencia, sino mediante una blanda persuasión, como quien invita, ruega, solicita. En algunos casos los instintos pueden obrar de acuerdo

452 ROSMINI, A. *Antropologia.* O. c., n. 840.

a sus leyes, pero la voluntad puede no adherir a esas acciones. Por el contrario, la voluntad puede querer algo sin que los instintos puedan oponerse. La voluntad por su parte puede mandar imperiosamente a los instintos, aunque los actos de mando no siempre se conviertan en acciones realizadas, por ejemplo, debido a circunstancias que son impedimentos externos a la voluntad misma.

Dicho en otras palabras, los instintos animales gobiernan a veces en la naturaleza humana y sobre la voluntad con un gobierno político (esto es, con el consentimiento tácito o expreso de la voluntad); mientras que la voluntad libre gobierna al instinto con un gobierno despótico (con o sin el consentimiento de las fuerzas instintivas). Todo esto indica que el sujeto humano es un ente ordenado; que hay un orden en su ser, porque el ser mismo es ordenado en sus formas de se.r[453] El conocer requiere, por ejemplo, una forma inteligible para conocer, el querer requiere previamente lo conocido para adherir a él.

Si se desea determinar más aún la sede propia de la persona en el individuo humano, debemos advertir que los instintos (aunque son principios de acción) no constituyen a la persona, pues no implican la inteligencia y un obrar acorde con pautas objetivas (esto es, teniendo presente lo que conoce de los objetos). El principio de acción supremo, sede de la persona, de una sustancia intelectual está constituido por la voluntad y, cuando ésta es libre, por la libertad. Las personas son voluntades o libertades.

---

453 ROSMINI, A. *Teosofia.* O. c., Vol. III, n. 971.

Adviértase, que en la concepción rosminiana del hombre, la voluntad es la tendencia o adhesión espontánea del sujeto que conoce a lo que conoce, sin que para ello sea necesaria la conciencia del conocer.[454] En consecuencia, el hombre es hombre desde que conoce, esto es, desde que intuye el ser, pues en la intuición fundante de la inteligencia ya se halla la adhesión a lo intuido, el germen de la voluntad y la voluntad en germen, sede de la persona. La voluntad es, en efecto, la adhesión del sujeto a lo conocido;[455] la voluntad es la razón en la práctica,[456] en cuanto la razón con su primera operación juzga adhiriendo al ser que la constituye y que es para ella (y para toda voluntad) el bien objetivo, que ella se apropia sin por ello subjetivarlo en su ser. Ese acto primero inmanente, que abarca la adhesión del sujeto intuyente a todo el ser intuido, es el principio de la persona y de la potencia volitiva.[457] En este contexto, un sujeto intelectivo es persona desde el primer momento en que existe, aunque no tenga aún dominio de sus actos accidentales, como podrían ser la conciencia del querer, el moverse, el elegir. En este contexto también se comprende que el hombre es y existe por su unión al ser: ser que el hombre no crea, sino que el ser se entrega al hombre haciéndolo inteligente y volente. De este modo, el hombre se convierte todo él en una potencia que tiende a desarrollarse prácticamente en el reconocimiento de todas las formas de ser. Lo que el hombre construye no

454 Ídem, n. 1037.
455 ROSMINI, A. *Psicologia.* Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. II, 1102.
456 ROSMINI, A. *Compendio di etica.* O. c., p. 32.
457 Ídem, n. 1008. Cfr. PRINI, P. *La forma morale dell' essere di A. Rosmini* en AUTORI VARI. *L' essere ideale e morale in Antonio Rosmini*. Milano, Sodalitas, 1954, p. 215.

es el ser que lo constituye, sino las formas (intelectivas, afectivas, volitivas, sociales) en las que él puede ser.

"El hombre existe como una potencia que debe desarrollarse y perfeccionarse, estrechando más y más, con sus actos intelectivos y volitivos, la unión con el ser. De aquí surge el intelecto y la razón práctica, la cual no tiene por efecto producir el objeto, sino solo unirse perfectamente al objeto dado, esto es al ser".[458]

De aquí surge una noción fundamental para entender la vida moral: el concepto de lo bueno o de bien. Bueno es lo que constituye, lo constituyente de la persona: lo que hace que la persona sea persona, en este caso, el *ser* que no solo es conocido (en la innata idea del ser), sino querido ante todo espontánea e inconscientemente en cuanto es constituyente de la inteligencia y de la voluntad humanas. La idea del ser (en cuanto es lo que primero se intuye, el medio con el cual se intuye, y a lo que primero se adhiere) es idea de bien. Esta idea del bien genera el afecto y la inclinación fundamental al bien. Por ello, la persona humana es, desde su inicio un sujeto moral, relacionado con el bien[459].

Quede claro, por otra parte, que la voluntad es una potencia que tiene un objeto conocido y, en este sentido, es primeramente una potencia objetiva, esto es, que se mueve por uno o varios objetos que se proponen como

---

458 ROSMINI, A. *Teosofia.* O. c., Vol. III, n. 1042.

459 ROSMINI, A. *Princìpi della scienza morale.* O. c., p. 37. Cfr. NEGRI, A. *Corporeità e discorso etico. Proposta per una lettura attuale della teoria rosminiana del sentimiento fondamentale* en *Giornale di Metafisica,* 1982, p. 237-289.

fines deseados, y no solamente por la actividad arbitraria del sujeto.

¿Autodeterminación o autonomía personal?

Lo dicho anteriormente nos lleva a distinguir tres nociones que generalmente se toman como sinónimos:[460] a) libertad, b) autodeterminación, y c) autonomía.

La libertad es una característica de la voluntad. Ciertos actos voluntarios (no todos) son libres: aquellos que exigen elegir entre dos actos voluntarios. Lo que se quiere se presenta a veces como teniendo dos (o más) aspectos, dos objetos, dos lados: entonces hay que elegir. Por ello Rosmini habla de libertad bilateral.

"La libertad es la facultad de elegir entre dos voliciones. El acto de esta facultad es la elección. Es justamente la facultad de determinarse más bien hacia una que hacia otra de las dos voliciones. No es la facultad de las voliciones en si mismas, sino la de elegir entre ellas".[461]

En el acto de libertad está implicado un acto de autodeterminación. El sujeto intelectivo y volitivo, por sí mismo, se determina en favor o en contra de uno u otro objeto querido. El sujeto humano es causa eficiente del acto libre. El acto libre no es un acto sin causa eficiente; pero está causa eficiente no está determinada por uno u otro de los objetos queridos a los que tiende. Los objetos a los cuales la voluntad tiende y desea constituyen una condición necesaria pero no suficiente del acto libre. Por ello la libertad no se determina siempre hacia aquella

460 NUNER-WINKLER, G. *Juventud e identidad como problemas pedagógicos* en revista *Educación,* (Tübingen), 1992, n. 45, p. 52-69.
461 ROSMINI, A. *Psicologia.* O. c., Vol. II, n. 1275.

parte u objeto que tiene objetivamente una razón preponderante.

No obstante, en la historia de la filosofía, unos filósofos han hecho depender la libertad del arbitrio, sin condición alguna, supliendo y sustituyendo con la voluntad toda racionalidad en el acto libre. Otros han suprimido la voluntad libre subyugándola a la preponderancia de los objetos.

Ahora bien, el acto del cual se trata es el acto de la elección, en el cual el hombre, teniendo por un lado un bien subjetivo (un bien en relación al sujeto) y por el otro un bien objetivo o absoluto (esto es, con prescindencia del bien del sujeto), él prefiere uno de los dos.[462] Sea que el sujeto elija teniendo presente un bien subjetivo, o bien uno objetivo, siempre hay condiciones para elegir, pero el sujeto no está por ello determinado a elegir, por ejemplo, el bien subjetivo; sino que el sujeto tiene por si mismo que autodeterminarse por uno de ellos. "Distíngase lo que mueve a llegar a una elección, del hecho de la elección misma. Porque si bien el hombre es movido espontáneamente a elegir, esta espontaneidad no le determina en lo más mínimo el modo en el cual él debe elegir. El acto de elección es un acto simplísimo, en el cual no hay más que elección, y no todavía volición; dado que este acto es aquel que determina una u otra entre las voliciones y que, por lo tanto, debe precederlas".[463]

Un acto libre, pues, no carece de causa: la causa (eficiente) es la especial actividad del espíritu que se

462 ROSMINI, A. *Antropologia.* O. c., n. 639.
463 Ídem. Cfr. RASCHINI, M. *Validità e limiti dell'Antropologia rosminiana* en *Rivista Rosminiana*, 1964, n. 34, p. 270-273.

autodetermina a elegir, suscitado por la presencia de diversos bienes de diversa especie. La autodeterminación es la condición suficiente para que exista libertad, pero no es la condición total, pues requiere como condición necesaria, no determinante, la presencia de objetos a elegir.

En el acto libre el sujeto intelectivo es causa de su acto, pero causa libre, no determinada por los objetos a elegir, sino por el sujeto que como señor de sí decide. "En este acto purísimo de elegir, de determinar la volición, reside esencialmente la libertad, la cual de este modo no choca contra el principio de causalidad. Se ve, por lo tanto, en ese acto al espíritu esencialmente señor, dominador, causa, por la naturaleza misma del acto, por la naturaleza de la facultad a la que pertenece".[464]

La libertad es un poder superior al de la voluntad: es el dominio de su voluntad y, cuando el hombre es libre, en ese principio activo supremo se halla la persona humana. "La libertad es la señoría del hombre, el ser él con derecho propio, el tener por así decir la propiedad de sí mismo".[465]

Como vemos, la libertad es la facultad de elegir entre dos voliciones. Esta elección es una autodeterminación, de modo que el sujeto intelectivo es causa eficiente de esa elección, condicionada y posibilitada, pero no determinada, por dos objetos de posible volición. Ni la indeterminación del sujeto intelectivo, ni la determinación

464 ROSMINI, A. *Antropologia*. O. c., n. 640. Cfr. ROSMINI, A. *compendio di etica.* O. c., p.54.

465 ROSMINI, A. *Antropologia*, n. 642.

causada eficientemente desde el exterior del sujeto constituyen la libertad.

La persona tampoco puede ser confundida e identificada con la autoconciencia, o conciencia que el sujeto tiene de sí mismo. La conciencia es un acto reflejo, un accidente, por el cual el sujeto se vuelve sobre un conocimiento que ya posee previamente. La conciencia se hace autoconciencia cuando se vuelve sobre el sujeto mismo de las acciones y no sólo sobre los objetos de los actos de conocimiento anteriores. La conciencia y la autoconciencia son actos accidentales del sujeto humano y no constituyen la persona humana. Puede haber conocimiento sin conciencia de ese conocimiento; y hay persona aunque no haya autoconciencia de serlo. La advertencia o conciencia de lo que ya se conoce "no es necesaria al uso de la razón y de la voluntad".[466]

En este contexto, el concepto de autonomía merece ser revisado. Según la filosofía rosminiana, la luz de la razón y el hombre forman un todo indivisible, pero en ese todo se debe distinguir claramente el sujeto-hombre de la luz de la razón por medio de la cual conoce. El sujeto-hombre es limitado, la luz de la razón es la idea del ser, infinita como el ser (sin confundirse con ningún ente, ni con Dios).[467] Ahora bien, la luz (idea del ser) de la inteligencia y de la razón constituye la forma inteligible que hace inteligente a la inteligencia: constituye la ley natural de la inteligencia hasta el punto que no es inteligente contradecirse admitiendo que el ser es y al

466 ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale.* Milano, Fratelli Bocca, 1954, n. 321.
467 ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo.* O. c., p. 134.

mismo tiempo no es. Pero la idea del ser no solo es la ley de la inteligencia, sino es también la ley natural de la voluntad. La voluntad humana se constituye por la adhesión natural a su objeto propio, el ser, visto como inteligible para la inteligencia y querible para la voluntad, esto es, como lo bueno, el bien de la voluntad.

"También san Pablo dice que los gentiles, privados de la ley escrita, "eran ley para sí mismos" (cfr. *Ep. Rom.* II, 14); esto es, tenían la ley natural. La expresión tiene su verdad en la unión que de la luz de la razón y del hombre hace una sola cosa indisoluble; y así se debe interpretar la expresión del Apóstol. Sería errónea entendida diversamente, esto es, en el sentido del sistema que nosotros combatimos, sistema en el cual el sujeto (el hombre) y el objeto (el ser) no solo están unidos indivisiblemente, sino ensimismados, y juntos confusamente perdidos".[468]

La voluntad no es pues autónoma: ella no genera, absurdamente, una vez constituida, su propio objeto constituyente. Filósofos como Kant han divinizado al hombre, atribuyéndole al sujeto humano lo que es propio del objeto de la inteligencia. Han hecho, absurdamente, al hombre «ey para sí mismo», al hacer del hombre, en su realidad, la ley. Ahora bien, una ley no es una realidad, sino el objeto de la inteligencia y de la razón. En la filosofía Kantiana, bajo el pretexto de autonomía se ha confundido al sujeto con el objeto, reduciendo el objeto (la idea del ser) al sujeto-hombre.[469]

---

468 ROSMINI, A. *Princìpi della scienza morale.* O. c., p. 35, nota l.

469 Cfr. MORRA, G. *La dell' autonomismo etico e la riproposizione della morale teologica.* Forlì, Edizioni di Ethica, 1966.

Pero aún en los sistemas en que hacen provenir la ley desde el exterior del sujeto humano (heteronomía), se debe distinguir diligentemente dos aspectos: uno verdadero y otro falso. Es falso el sistema que hace surgir la ley moral de las sensaciones, o sea, de las mutaciones del sentimiento fundamental del hombre. De este modo, se hace a la ley moral fundamental variable como el hombre mismo, temporal, limitada, contingente, ligada a las costumbre, la educación o las razas.

Es verdadero, por el contrario, el sistema que hace surgir "la ley de un principio distinto del hombre mismo, pero unida a él íntimamente por ley de naturaleza»[470]. El hombre no es legislador de la ley moral fundamental, que él luego se impondría a sí mismo. El hombre, al recibir la idea del ser que intuye, es creado inteligente; y, al adherir espontánea y naturalmente a ella, se constituye su voluntad. En este sentido, no es posible pensar una moral autónoma, donde el hombre sea quien se da la ley moral fundamental a sí mismo.

Ahora bien, la ley moral no es otra cosa que la idea del ser, conocida por la inteligencia y re-conocida por la voluntad, primero espontáneamente y luego libremente.

"La idea del ser, pues, no de este o aquel ser, sino del ser universal, es la primer y suprema regla de la razón que releva cuanto de ser participa cada ente. Es, pues, con esta regla, o sea, con la idea del ser, que la razón concibe y mide los entes, y tal idea constituye la luz de la razón. Es también con esta regla que la razón presenta a la voluntad los entes por ella conocidos y medidos,

470 Ídem, p. 35.

los cuales ejercitan hacia la voluntad la exigencia moral. Y en cuanto, pues, la idea del ser, cumple este oficio en servicio de la voluntad, justamente se la llama su primera y suprema norma, e igualmente la primera y suprema ley moral.

Se explica así el principio: “Sigue la luz de la razón, que es idéntico a este: Sigue la idea del ser en cuanto ella te muestra la medida de la entidad de todo ente, objeto de la afección de tu voluntad”. [471]

Como se advierte, según Rosmini, la ley moral no se restringe al sólo sujeto, ni se reduce a él. La ley moral no es la razón, sino el ser que la voluntad debe libre y conscientemente reconocer, presentado por medio de la luz de la razón. Tampoco se queda Rosmini en la excelencia de la ley y olvida la relación necesaria y natural con el hombre que debe reconocerla y así bonificarse con el correcto orden del ser que quiere.

En realidad, según la filosofía de Rosmini, no hay una autonomía personal. El hombre no es autónomo, sino un ente dependiente del ser; un ente al que el ser constituye en su inteligencia y voluntad, posibilitando el surgimiento de la libertad como autodeterminación en una elección entre voliciones. La idea del ser es lo que constituye la forma de la inteligencia, y lo que nos constituye es lo primero que gozamos; es nuestro primer bien. El hombre puede, al intuir el ser, conocerlo. Si lo re-conoce adhiriendo a él espontáneamente, hace un acto natural y espontáneamente justo; pues la justicia, fuente y forma de toda moral, no es más que reconocer

471 ROSMINI, A. *Compendio di etica.* O. c., p. 27.

o dar a cada uno lo suyo. El principio de la moral se puede reducir convenientemente a esta fórmula: Sigue prácticamente (esto es, con tu voluntad y libertad) la verdad[472]. Por el contrario, el conocer cómo son los entes y no reconocerlos en lo que son, es el inicio de toda injusticia.

"El primer acto de la justicia es el de juzgar rectamente de las cosas, en cuanto esto depende de nuestra voluntad. Reconocer las cosas como son en nuestra aprehensión, sin acrecentar o disminuir voluntariamente la bondad, o la excelencia y la dignidad, es lo que forma este recto juicio. La facultad de juzgar siente que debe andar de acuerdo con la facultad de aprehender, porque esto no es más que el reconocimiento de la verdad. ¿No hay acaso una manifiesta contradicción, un absurdo, en el juzgar que una cosa sea diversa de lo que sabemos que es? Ahora bien, esta contradicción e absurdo, en cuanto es voluntario, es el mal moral; como la ausencia de tal lucha y el acuerdo entre lo que afirmamos y lo que sabemos, en cuanto es voluntario, es el bien moral".[473]

Mas bien que de autonomía personal se debe hablar de autodeterminación personal en el ámbito de la moral. El hombre, en cuanto es libre, elige autodeterminándose entre dos voliciones.

Ahora bien, una cosa es elegir y otra cosa son los criterios, las pautas o leyes que el hombre tiene presente al elegir. Un acto moral implica al menos tres elementos: a) un sujeto que conoce y quiere; b) objetos conocidos,

---

472 Ídem, p. 35.
473 ROSMINI, A. *Filosofia del diritto.* Padova, Cedam, 1967, Vol. I, p. 60.

c) el acto moral de reconocer o desconocer lo que se conoce, haciéndose el hombre justo o injusto con ese acto de libre elección. Lo que constituye la norma o ley para el acto moral libre es el ser de los objetos que se quieren y entre los que se debe elegir. La norma o ley fundamental y universal de todo acto moral para el hombre es la idea del ser o el ser universal, objeto de la intuición fundante de la inteligencia y voluntad humana. La norma o ley de un acto moral particular se halla en el ser de cada objeto, acontecimiento o persona particular, que debe ser reconocido por el hombre en ese grado de ser que las cosas poseen.

Según Rosmini, el hombre no es moralmente autónomo en el sentido de que él puede darse, con su razón, las normas o leyes morales para su propio comportamiento, con las cuales se impera a sí mismo. ¿Qué sería este imperativo? ¿Qué es esa fuerza de mandarse? ¿Es un poder del mismo hombre? ¿De qué forma el hombre se mandará a sí mismo? Mandar y obedecer son conceptos relativos y suponen la correlatividad de ser activo o ser pasivo. La ley es el principio obligante que afecta, liga, obliga a todo el hombre, como sujeto simple y único, de modo que no queda, en el hombre, nada, ninguna parte o facultad, que no sea obligado. Por lo tanto, si el hombre debe obedecer a la ley no puede al mismo tiempo mandar a la ley, hacer la ley, sin contradicción[474]. Si yo pudiese ligarme con una ley, podría también con la misma autoridad desligarme. La ley sería en este caso el sujeto mismo, su voluntad. En la autonomía así entendida, el sujeto y el objeto de la ley se identifican, reduciendo el

474 ROSMINI, A. *Princìpi della scienza morale.* O. c., p. 170.

objeto de la ley al sujeto, elevándose el hombre a ser ley de sí mismo para sí mismo (αυτος-νομος), pudiendo cada hombre pretender ser él el criterio, norma o ley de la conducta universal para todo hombre. El hombre se convierte, como pretendía Protágoras en la medida de todas las cosas (ανθρωπος παντων μετρον εστιν).

Por el contrario, para Rosmini, la moral en una persona adulta implica la autodeterminación; pero ésta no es sinónimo de autonomía de la persona. La persona posee una naturaleza humana, con facultades que poseen sus propios objetos, los cuales son las leyes constitutivas de las mismas y de su operar. Aun cuando el hombre pueda operar autodeterminándose libremente ante diversos objetos, esto no hace, a la naturaleza humana del hombre, autónoma, es decir, carente de leyes naturales propias, de modo que el hombre pueda inventar sus propias leyes de conducta sin tener en cuenta su naturaleza humana.[475]

Rosmini distingue la luz de la razón humana (que es la innata idea del ser) de la razón humana (que es la facultad del sujeto) con la cual razona, relaciona conocimientos, etc. La razón no tiene dignidad por sí misma; sino que recibe su dignidad de la participada luz del ser, de la cual la razón depende en su ser propio y en su operar.

Los estoicos y los racionalistas de todos los tiempos han confundido los dos elementos que constituyen a la razón humana: uno divino (la idea del ser, que no es ningún ente finito ni Dios) y otro humano (limitado, como potencia y actividad del sujeto). Los estoicos divinizaron la

---

475 Cfr. RIVA, C. *Limiti della libertà secondo Rosmini* en AUTORI VARI. *Potere e responsabilità*. Brescia, Morcelliana, 1963, p. 140-145.

razón, la creyeron de la misma sustancia de lo divino y no una participación ideal (idea del ser) del ser plenamente real (Dios). Los racionalistas suprimieron todo lo divino y participado que posee el objeto de la razón humana y la redujeron a la actividad que el hombre realiza.

"Si ellos hubiesen analizado esta dignidad, y hubiesen buscado la surgente íntima, habrían conocido seguramente que la razón no es una cosa tan simple como parece en su primer aspecto. Hay una dualidad en la razón. La razón es una potencia del hombre, pero esta potencia no existe sino a condición de tener un objeto. Potencia y objeto son dos elementos distintos en la razón. Habrían conocido que el primero de estos elementos, la potencia, pertenece al hombre; pero que el segundo elemento, esto es, el objeto de esta potencia, no pertenece al hombre; es esencialmente distinto del hombre, si bien está presente al hombre, en cuanto es objeto de una de sus potencias. Entonces se habrían dado cuenta de que la razón como potencia existe por el objeto, y participa de éste su dignidad, pues el objeto (de la razón) es universal, necesario, infinito; y sólo lo infinito es fuente de toda dignidad. Con estas consideraciones habrían perfeccionado la moral, saliendo de la clase de los sistemas subjetivistas y pasando a la de los objetivos. Habrían entonces colocado al hombre en su puesto y a la verdad en el suyo".[476]

La confusión ya se halla presente en el pensamiento griego clásico, donde se toma al λογο*s* a veces como un

476 ROSMINI, A. *Princìpi della scienza morale*. O. c., p. 193.

hábito o facultad del sujeto; y, otras veces, como una luz con valor objetivo, y como lo opuesto al sujeto.[477]

Personalización de la persona

El sujeto intelectivo es persona desde que existe. La persona es un acto primero, sustancial, permanente, ordenado en sus principios de activos. La persona reside en el principio supremo activo de un sujeto intelectivo, o sea, en la voluntad fundamental, por la que todo sujeto intelectivo adhiere espontánea y naturalmente al ser que intuye y que es su bien fundamental, constitutivo.

Mas el principio activo supremo, que reside en la voluntad, dadas las circunstancias oportunas, puede pasar a residir en la libertad del sujeto, en cuanto ésta es elección, un poder activo del hombre superior a la mera volición. A su vez, cuando el hombre no ejerce su libertad, no elige, la persona vuelve a residir en la voluntad que adhiere al objeto del acto elegido, pues la voluntad es, en esas circunstancias, el supremo principio de acción.[478]

La persona humana es, pues, un principio activo supremo, sustancial; pero también se hace, se personaliza, al ejercer la libertad. Mas la libertad es una

---

477 ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato.* Padova, Cedam, 1963, Vol. I, p. 110.

478 PETRINI, F. *Volizione primitiva, obbligazione e relazione a Dio nella morale di A. Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1983, n. 4, p. 317-327. BRUNELLO, B. *Il personalismo rosminiano* en *Rivista Rosminiana*, 1966, n. 1, p. 28-36. GOFFI, T. *Obbedienza e autonomia personale*. Milano, Ancora, 1965. TERGOLINA, A. *Il personalismo rosminiano* en *Charitas. Boletino Rosminiano Mensile.* l964, Ag. p.17-19.

cualidad propia de los actos accidentales de elección del sujeto humano. En ese sentido, la libertad no puede ser absolutizada, o divinizada, como si un acto accidental (aunque ejercido como supremo principio activo) pudiese tener valor en sí mismo sin relación fundante con el sujeto que lo ejerce y que es el responsable del mismo.

La libertad (esto es, la cualidad propia de los actos de elección) es una posibilidad del sujeto: dada como condición la existencia de dos voliciones contrarias, el hombre puede elegir, puede ser libre en ese acto. La libertad, "el acto de elección es, por así decir, la culminación del espíritu humano, la más sublime de las facultades subjetivas".[479] Mas la libertad, que se ejerce en los actos libres, no puede ser llamada verdadera o falsa, ilusoria o real, buena o mala, sino en relación algo objetivo: a la verdad, la realidad, la bondad que se halla en el objeto de la elección. La libertad se realiza en su ejercicio; pero se califica por el objeto que elige. De este modo, el sujeto mismo que realiza una acción libre, al ser el responsable de esa acción, se califica a sí mismo como bueno o malo, como verdadero o falso. Mediante la libertad, el hombre se apropia responsablemente de los valores (verdad-falsedad, bondad-maldad) que con ella asume. Mas la libertad, la elección no crea el valor que el hombre elige, por el hecho de que él lo elige. Las cosas, los acontecimientos, valen en cuanto son. El ser (y los entes en cuanto participan del ser) vale en cuanto es ser: ser para la inteligencia es ser-inteligibilidad-verdad; ser para la voluntad es ser-bien-plenificador de la potencia volitiva.

---

479 ROSMINI, A. *Antropologia.* O.c., n. 644.

En este contexto, ¿se puede decir que el hombre (portador de la naturaleza humana) es naturalmente bueno o naturalmente malo? La naturaleza del hombre es el conjunto de principios que la constituyen. Ahora bien, en cuanto esos principios obran de acuerdo a sus términos propios, la naturaleza humana es buena: el principio sensitivo siente, el principio intelectivo intelige, la voluntad quiere.

Mas la persona humana implica la organización y dominio ordenado de los principios activos, de modo que la libertad decide sobre lo que se quiere, lo que se quiere decide sobre lo que el instinto sensual y vital desean. En este contexto, la persona se personaliza en cuanto puede ordenar y mantener la organización jerárquica de los principios activos.

Ahora bien, Rosmini cree advertir que si bien la naturaleza humana es naturalmente buena, (esto es, sus principios tienden a sus términos propios), la persona humana ha sido debilitada por una desorganización congénita en sus principios. De este modo, el hombre con dificultad puede ser dueño de sí; con dificultad puede obrar como persona y lograr el bien y finalidad propia de su naturaleza. Desde el punto de vista teológico, se puede llamar a esto pecado original; de un punto de vista filosófico puede advertirse una injusticia congénita, en cuanto el hombre no guarda una natural organización y ordenamiento de los principios activos de su naturaleza, de modo que los instintos no obedecen a la voluntad, ni la libertad busca fácilmente la verdad de la inteligencia y la bondad (el bien objetivo) para la voluntad.[480] En

realidad, se trata de una injusticia congénita, de un no-reconocimiento de la subordinación natural de los principios activos del hombre, por lo que la voluntad espontánea (e inconsciente de su acto) de la persona no adhiere al orden natural de las posibilidades del hombre. Toda injusticia es un no-reconocimiento del ser de los entes, de lo que son los entes, por lo que no se respeta a cada uno por lo que es. Ahora bien, la injusticia congénita es un no reconocimiento, que cada sujeto humano hace, desde que existe, del ordenamiento de las potencias del hombre para que pueda alcanzar su fin propio[481]. La naturaleza humana, pues no es mala en sí misma, esto es, no ha sido hecha de tal modo que sus potencias no puedan alcanzar su finalidad propia; pero el hombre ha introducido y heredado luego una distorsión en la organización natural de los principios activos que constituyen a las personas, por lo que las personas nacen con facultades que tienden al bien, a alcanzar su propio fin; pero las personas difícilmente lo pueden lograr, dada la desorganización y situación de injusticia en la que nacen y a la que adhieren inconscientemente.

La persona se personaliza cuando puede ejercer sus potencias naturalmente organizadas. Se nace persona, pero la personalización es un logro que exige esfuerzo. En la medida en que el hombre adhiere a fines que no le son naturalmente propios (no busca la verdad que es la finalidad propia de la inteligencia; no busca el bien

480 Cfr. ROSMINI, A. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche.* Prato, Americo Lici, 1882, p. 60, 154, 160 nota 2. ROSMINI, A. *Storia dell' empietà.* Milano, Sodalitas, 1957.

481 ROSMINI, A. *Opuscoli morali*. Padova, Cedam, 1965, Vol. I, p. 62-72. Cfr. ROSMINI, A. *Antropologia Soprannaturale.* O. c., 1884, Vol. II, p. 321-388.

objetivo, esto es, no reconoce el ser de cada ente y en cada ente), la persona se despersonaliza, se desorganiza en su modo de ser propio. La voluntad pierde su energía (que está dada por reconocimiento del ser) para organizar la inteligencia, para organizar y dominar las fantasías de los sentidos, por lo que "proviene un oscurecimiento de las facultades cognoscitivas" y disminuye la misma capacidad de dominio al elegir y ser libre[482].

Cuando la persona es libre, cuando realiza elecciones, los fines que la persona elige no siempre coinciden con los fines que posee la naturaleza humana. La persona puede hacer proyectos, proponerse ideales, crear o asumir valores no coincidentes con los propios de las potencias típicas del hombre. La inteligencia tiene por objeto y finalidad propia la verdad, la inteligibilidad del ser y de los entes; pero la persona humana puede libremente no proponerse buscar la verdad, sino todo lo que complace a su propio punto de vista. La voluntad tiene por finalidad y objeto la adhesión a la verdad conocida, lo que es el bien supremo que perfecciona a la voluntad. Las potencias sensitivas tienden a sentir placer sensible de acuerdo al objeto propio de los sentidos; pero subordinadas a una organización total de la persona; mas la persona puede libremente buscar hasta tal punto el placer sensible que desarticula la organización de la persona, despersonalizándose o dañándose psíquica o físicamente.

La persona (y su realización, la personalización) constituye lo más perfecto de la naturaleza humana, el

482 ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale.* O. c., Vol. II, p. 155, nota 1.

núcleo de tantos fenómenos y operaciones que se dan en la naturaleza humana, subordinadas unas a otras, formando una cadena, cuyo último anillo es la libertad del hombre que hace sentir a todos los otros principios su imperio, libertad que se perfecciona con su acto si es recto.[483]

La libertad, en efecto, solo puede decirse verdadera y buena si el hombre consciente y libremente adhiere a la verdad y a la bondad (que no son más que el ser de la inteligencia y de la voluntad, potencias de la naturaleza humana).[484] La persona humana, al ser libre, pude proponerse los fines más diversos, pero sólo serán verdaderos y buenos sin de adecuan con la verdad y bondad del ser que constituye al hombre.

"Verdad es que sin esta cadena, cada facultad puede unirse inmediatamente al sujeto. También es verdad que no siempre las facultades conservan la subordinación indicada de una sometida a otra, y que a veces operan sin esperar el mando de la superior, tomando sus fuerzas inmediatamente del sujeto. Pero esto solo sería insuficiente para constituir la dignidad humana, la cual reside en el orden natural di subordinación de una facultad a otra hasta la suprema. Hay, por lo tanto, en el sujeto hombre una fuerza simple, unitiva, raíz y madre de las facultades; pero además de esto existe un orden entre las mismas facultades, de nodo que unas obedecen y otras mandan. El sujeto opera, pues, de dos maneras: como principio (natural) de cada facultad, y en tal caso cada facultad obra independientemente de la

483 ROSMINI, A. *Antropologia.* O. c., n. 645.
484 Ídem, n. 849.

otra y dependiente sólo del sujeto como de su principio; o bien opera como principio (natural y libre, personal) de todas las facultades juntas y, en tal caso, su acción se comunica ordenadamente de una a otra".[485]

La libertad puede dominar a las otras potencias comunicándoles su mandato en forma encadenada y subordinada; pero el hacerlo de hecho "es un arte que el hombre debe aprender" personalizándose y a la cual la necesidad natural lo va introduciendo con más o menos obstáculos externos e internos, como sucede en el aprendizaje de todas las artes.

La finalidad de la persona es el perfeccionamiento integral que incluye el moral

Ahora bien, se debe reconocer que la libertad humana tiene límites. El ejercicio de la libertad implica como condición la existencia de objetos a elegir, objetos que son contrarios; pues si un objeto de elección puede integrarse en otro como un medio para un fin, no constituye más que un solo objeto complejo de elección.[486] Es más, la elección surge cuando entran en conflicto dos tipos de bienes: uno subjetivo y otro objetivo, o bien dos bienes objetivos contrarios. Un bien es objetivo para un sujeto cuando el término de la apetencia de la voluntad se halla en el ser del objeto, no al placer que produce en el sujeto. La elección surge cuando lo que se desea instintivamente es insuficiente para mover al sujeto humano, pues encuentra ante el objeto de dos voliciones contrarias.

485 Ídem, n.646.
486 Ídem, n. 659.

Entonces cuando se elige racional y libremente, se debe tener en cuanta el ser de las cosas que se eligen. Por el contrario, si el sujeto simplemente sigue el placer más fuerte (el bien subjetivo mayor) no se da allí una elección, sino el seguimiento de la inclinación del instinto humano, atraído por el mayor placer. "El instinto, en efecto, abraza todas formas de bien que existen para el hombre; no excede jamás la periferia de los bienes subjetivos".

Todo esto indica que la personalización es un perfeccionamiento moral, una elección de acuerdo al ser de los objetos elegidos, que al ser buenos, otorgan bondad a la persona que libremente los elige. La personalización incluye, por cierto, el mejor funcionamiento posible de todas potencias del hombre, en una organización armónica: incluye, por lo tanto, el cuidado de la salud corporal, estética; el aprecio y cuidado de los sentidos y sus placeres instintivos que se rigen por sus propias leyes, el cuidado por el estar y bien estar económico, por las relaciones sociales; el aprecio y cuidado por la salud psíquica. Mas cada uno de estos cuidados deja de ser personalizante cuando escapan al control de la libertad moral del hombre. Por ello, la personalización no concluye con un simple dominio de sí mismo, por parte del sujeto que ejerce el acto libre, dominando ordenadamente su otros principios inferiores; sino que implica la elección de lo que objetivamente la perfecciona, porque elige libremente de acuerdo al ser y jerarquía de los entes.[487]

487 Sobre los deberes morales del hombre para consigo mismo y para con los demás, en el ámbito físico, intelectual, moral, social, económico, etc., véase: ROSMINI, A. *Compendio di etica*. O. c., p. 140-214. Cfr. BERGAMASCHI, C. *L' educazione morale, fine di quella fisica ed intelletuale, principio della pedagogia* en *Charitas. Bollettino Rosminiano Mensile,* l980, n.11, p. 312.

El primer y supremo principio de la educación consiste en posibilitar que el hombre genere en sí el orden exterior del ser de las cosas, de modo que el ser (de cada ente) sea la medida de las cosas y no las casuales afecciones del psiquismo humano.[488]Rosmini afirma que solo teniendo constantemente presente la finalidad suprema de la persona, se puede obtener una educación integral (*di tutto l'uomo*), evitando los reduccionismos propios de teorías educativas que mutilan. "Es tiempo de poner diligencia y estudio para hallar los medios de un modo sapiente sin abandonar el fin".[489]

La finalidad de la persona, al ser ésta libre, no puede ser establecida en forma de imposición externa a la persona misma. Es ella misma la que debe advertir que el perfeccionamiento de la persona es un perfeccionamiento moral: depende de la elección, de la libertad que elige el bien objetivo (que, por otra parte y aún siendo objetivo, beneficia con su objetividad al sujeto personal), en todos sus grados, de modo que el bien último y supremo, que es Dios, es el que más perfecciona.[490] La persona que, en principio, no ama toda la verdad y el bien que de ella procede, se equivoca, oscurece su inteligencia. La persona, la inteligencia y el corazón, deben estar abiertos a todo el ser para no empequeñecerse con los entes particulares, sino para engandecerse integrándolos en una totalidad compleja y ordenada.[491]

488 Cfr. ROSMINI, A. *Sull' unità dell' educazione* en *Pedagogia e metodologia*. Torino, Tipografico-Editrice, 1883, Vol. II, p. 17.

489 Ídem, p. 9. Cfr. LANFRANCHI, R. *Genesi degli scritti pedagogici di Antonio Rosmini.* Roma, Città Nuova, 1983.

490 Cfr. CONTRI, S. *Lo spiritualismo cristiano* en *Rivista Rosminiana*, 1963, n. 1, 35-40. COLONNA, S. *L'educazione religiosa nella pedagogia de A. Rosmini.* Lecce, Ediz. Milella, 1963.

491 Ídem, p. 15. Cfr. MONDOLFO, S. *Linee di storia sociale del pensiero*

"El bien nace de la causa íntegra, el mal de cualquier mínimo defecto. Admitido esto, para ver algún bien en el hombre (como serían algunas buenas cualidades de su cuerpo o de su espíritu, agilidad de la persona, la salud de sus miembros, o bien mucho caudal de conocimientos, vivacidad de ingenio) la perspectiva religiosa y moral no se contenta con esto: sino que se preocupa para que todas estas separadas cualidades y valores estén ordenados en el hombre de modo tal que a él le ayuden verdaderamente y que lo hagan más perfecto en su totalidad".[492]

La libertad se halla en la elección (acto elícito), y en la intención (tender al bien elegido) que implica; aunque a veces el sujeto humano no pueda realizar lo que elige y manda hacer (acto imperado), como cuando elige caminar y no lo puede hacer pues tiene los pies encadenados. En este contexto, si bien el ideal de perfeccionamiento de la persona humana debería ser integral, no siempre lo puede cumplir el hombre, pues no siempre puede dominar los factores materiales, económicos, externos a su voluntad libre. Pero aún así la persona humana nunca debería renunciar a elegir (acto elícito) el perfeccionamiento

---

e dell' educazione dall' illuminismo ad oggi. Catania, Greco, 1974, p. 257-270. VERONDINI, E. *Il concetto di persona, di volontà, di libertà in Antonio Rosmini* en *Rivista Rosminiana,* 1962, n. 2-3, p. 326-332.

492 Idem, p. 14. Cfr. ROSMINI, A. *Epistolario filosofico.* Trapani, Celebes, 1968, p. 600. "Si deve distinguere il bene della *natura* dal bene della *persona.* A cagione di esempio, se l' uomo ha o acquista una perfetta sanità di corpo, egli ha o acquista un bene di natura: ma la sua personalità è ella per questo necessariamente più perfetta? Se insieme colla sanità del corpo egli si fosse reso vizioso nello spirito, la sua persona avrebbe anzi perduto che guadagnato di perfezione e di bene" (ROSMINI, A. *Antropologia Soprannaturale.* O. c., Vol. II, p. 87).

moral, pues éste no depende de la posibilidad de su realización externa (realización del acto imperado). El primer deber de la persona moral implica querer el bien, o sea, reconocer el ser de cada ente por la entidad que tiene en cada momento y circunstancia; más allá de lo que pueda hacer a veces por evitar los males físicos o materiales que le rodean.[493]

La libertad y la personalización se hallan a veces impedidas no solo por las limitaciones externas (físicas, económicas, etc.), sino también por la debilitada fuerza práctica interna del sujeto humano. En este último caso, el imperio de la libertad es inefectivo, la volición influyente sobre las potencias inferiores es ineficaz, de modo que se puede decir: "No hago el bien que quiero, sino hago el mal que no quiero". En este caso, la fuerza ejecutoria de la libertad está interiormente impedida, sea por la falta de experiencia del hombre en mover y regir sus potencias, sea por la *celeridad* de las otras potencias que obran por instinto o por hábito, antes que el imperio de la libertad se haga presente y eficaz61.

La personalización requiere esfuerzo; y el esfuerzo requiere fuerzas. Ahora bien, la libertad las adquiere de la razón las fuerzas contra el instinto y los malos hábitos. La voluntad libre, siendo de naturaleza noble es, sin embargo, débil. En el niño, la voluntad no hace más que ceder y servir al instinto, pues se halla aún desarmada. "La que fabrica las armas a la voluntad es la razón; y la razón tiene dos cualidades que son opuestas a las

493 Cfr. SCHIAVONE, M. *L' etica di Rosmini e la sua fondazione metafisica.* Milano, Marzorati, 1962. 61 ROSMINI, A. *Antropologia*. O. c., n. 666-6781.

del instinto. Ella es, por naturaleza, fría y lenta en sus trabajos".[494]

El instinto, ciego como es, no duda en dañar a cualquiera con tal de satisfacerse. Cuando aparece el uso de la razón, el hombre puede advertir el ser y precio de las cosas, el desorden que a veces establecen los instintos, y reprende de su debilidad a la voluntad. La voluntad puede pues subir al trono, tomar una nueva eficacia, y exigir que nada se haga sin la orden o consentimiento de la libre voluntad. En las acciones libre, la *elección* precede a todo lo que hace la voluntad. La fuerza ejecutiva de la libertad es llamada por Rosmini fuerza práctica, nervio y vigor de la libertad, que es posibilitada y robustecida por la razón, al indicarle al hombre cuál es el ser de las cosas.

El niño y el hombre deben entonces aprender que, para un mayor bien de la persona, deben libremente elegir y seguir lo recto, lo justo, esto es, el reconocimiento del ser de cada cosa, acontecimiento o persona, sobre los bienes subjetivos que instintivamente ya han experimentado desde hace algunos años. "He aquí un encuentro que causa grave dificultad: por un lado los bienes sensibles, experimentales, de los que prueba una acción real y vivísima; del otro, una simple norma, una fría ley...que le muestra el camino a seguir pero que no le da ninguna fuerza para seguir adelante. Una sola cosa, sin embargo, afirma la razón: que esta norma (el ser de cada ente, lo que cada ente objetivamente es) posee un precio

494 Ídem, n. 697.

supremo que nadie cambia ni vence”.[495] Ella lo prescribe, lo elija o no lo elija el hombre.

Cuando una idea verdadera y justa, clara, grande, reflexionada, experimentada es libremente asumida por el hombre la persuasión que genera robustece la fuerza práctica de la libertad, se convierte en un ideal y finalidad. “Una idea alta, noble, generosa, dominadora del ánimo fue siempre la guía y madre de los héroes”.

Desgraciadamente la razón no produce las grandes ideas de la verdad y la justicia antes que los sentidos ya hayan halagado al niño con los fuertes placeres de los sentidos. Entonces las grandes ideas parecen tenues, lejanas, muertas ante la realidad vivísima y la urgente presencia de las cosas sensibles. La persona del niño se encuentra entonces tentada a creer en la realidad de lo sensible y en la fatuidad de los ideales. La espontaneidad de la voluntad se entrega pues, frecuentemente, al peso de las cosas exteriores y sensibles, vulnerándose a sí misma. Entonces, la adhesión espontanea de la voluntad del niño, sus afectos habituales desde los primeros momentos de su existencia, no son sólo excesivos y únicos, sino frecuentemente finales, de tal modo que sólo encontrará su satisfacción y suprema felicidad en las solas cosas sensibles.[496]

La finalidad (y como efecto de haberla alcanzado, la felicidad) de la persona se halla en el perfeccionamiento

---

495 Ídem, n. 698. Cfr. NEBULONI, R. *L' oggettivismo etico rosminiano* en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1990, n.4, p. 623-630. BENVENUTI, S. *Saggi critici sulla filosofia de A. Rosmini.* Trento, Ed. Temi, 1957. 64 ROSMINI, A. *Antropologia* O. c., n.723.

496 Ídem, n. 755.

de toda la persona, pero a partir de la persona, esto es, de la libertad en cuanto es el principio activo supremo del hombre.

Ahora bien, la libertad es una realidad de la persona. Está constituida por los actos reales (realizados) del sujeto humano en cuanto éste enjuicia el ser de las cosas sin coacción de los objetos mismos que analiza. La voluntad libre, la libertad, se apoya sobre un juicio como sobre su base. Un juicio es la primera parte de la libertad. Por este juicio, el hombre declara para sí mismo cual es objeto que elige, prefiriéndolo a su contrario. El hombre delibera, se halla libre con su mente ante dos objetos contrarios, queridos por la voluntad; y terminando el juicio, como árbitro, autodetermina su voluntad adhiriendo libremente en favor de uno de ellos y en contra del otro. Por ello, la libertad fue definida como libre árbitro o libre arbitrio, libre juicio. En el juicio, está incoada la volición libre, como en el punto la línea. El juicio libre es el término de la elección y el inicio de la volición libre.

La libertad de elección reside en la libertad de la mente.[497] Toda la fuerza de la libre voluntad contra las pasiones o intereses exclusivos del sujeto se halla en un juicio, donde la mente es libre al conocer, pues la inteligibilidad de las cosas no procede de las cosas mismas, sino de la idea del ser, que es independiente de los entes, y que es la verdad del ser. La verdad, en efecto, no es más que la inteligibilidad de lo que es, el desvelamiento del ser en general y del ser de cada ente.

---

497 Ídem, n. 705.

La libertad, en cuanto es la actividad máxima del hombre, constituye a la persona. El ejercicio de la libertad es el bien máximo del sujeto humano y el único bien ejercicio por la persona del cual es responsable; pero este bien es objetivamente bien y justo sólo en cuando se elige conocimiento y libremente reconociendo lo que son las cosas, lo cual es un operar bueno, justo y virtuoso. El ejercicio de la libertad no es pues bueno en sí mismo, sino en relación al ser que el hombre conoce con la inteligencia y que libremente elige reconocer.

"La actividad máxima de la naturaleza, y única de la persona, consiste en el uso de la libertad: por lo tanto el uso conveniente y natural de la libertad es el máximo bien subjetivo del hombre, y el único bien de la persona humana. Pero en el uso conveniente y natural de la libertad consiste la virtud moral: por lo tanto en la virtud moral está el máximo bien de la naturaleza humana y el único bien de la persona humana".[498]

Todo esto tiene una gran importancia para los que están dedicados a la educación, si entendemos a la educación como un proceso de personalización creciente. La educación no puede descuidar entonces el cultivo del amor a la verdad, pues ella hace libre a la mente, y ésta posibilita la libertad de elección y volición. No se trata solo del cultivo en general del amor a la verdad, sino también del amor a la verdad respecto de lo que es cada cosa y acontecimiento, lo que implica amor a la investigación, y aceptación, reconocimiento de la verdad hallada en lo que cada cosa o acontecimiento es en su contexto

498 ROSMINI, A. *Filosofia della Politica.*Milano, Marzorati, 1973, p. 356-357.

dado. La educación implica pues un proceso moral o no es educación sino solo instrucción. El reconocimiento de la verdad de cada cosa constituye el juicio justo, lo que dignifica a la persona. Posibilitar el perfeccionamiento de la persona, desde la escuela, es pues dar instrumentos y crear el clima conveniente para amar la investigación de la verdad en todos los sectores, viviendo de acuerdo con ella.[499]

La falta de libertad para criticar, esto es, para observar los criterios, las medidas, las proporciones con los cuales se forman y valoran los juicios, genera frecuentemente opiniones erróneas que debilitan la fuerza de la libertad.

"Existen a veces en los hombres opiniones invenciblemente erróneas y mientras ciertas opiniones ya formadas persisten en la mente, ellas determinan el operar del hombre y limitan su libertad. ¿Quién puede conocer la fuerza de una ilusión? ¿Quién puede conocer el grado de seducción que ejercita en el espíritu la educación, la autoridad de los mayores, las creencias recibidas universalmente y respiradas, por así decirlo, con el aire? ¿Qué refuerzo no reciben estas opiniones de las pasiones naturales que se le asocian a los sentimientos y a los instintos? Porque las opiniones, las pasiones y los sentimientos se modifican recíprocamente, se dan recíprocamente orientación, y así encaminados, armonizados y juntamente mezclados forman casi una sola fuerza a la que subyace el espíritu».[500]

---

499 BENVENUTI, S. *Il valore dell' oggettività nella filosofia di Antonio Rosmini* en AUTORI VARI. *Atti del congresso internazionale di Filosofia Antonio Rosmini.* Firenze, Sansoni, 1957, p. 403-412.

500 ROSMINI, A. *Antropologia*. O.c., n. 749.

Es muy importante pues, mantener la libertad en el pensar y dar a los alumnos, mediante una didáctica crítica, la posibilidad de un aprendizaje reflexivo acerca de los valores y fundamentos de la vida y de la conducta humana.[501]

Educar para el perfeccionamiento de la persona es educar para posibilitar el crecimiento íntegro de la persona, lo que además de la salud física y psicológica, implica el desarrollo en lo económico y social, en lo intelectual no menos que en lo afectivo y moral. Reconocer un ente, en el ser que tiene, con sus limitaciones, y adherir a él, es lo mismo que amarlo.

"Amar los entes reales finitos según el mérito de sus buenas dotes y cualidades es ciertamente justo. Un amor que no es exclusivo, sino que se expande a todos los objetos, donde se encuentran las mismas dotes y cualidades; un amor que no es inamovible, sino que crece y disminuye según crecen y disminuyen esas dotes y cualidades; finalmente un amor que no es excesivo, sin compartido en la medida de los valores".[502]

En este contexto de la filosofía rosminiana, pues, el logro de la autonomía (el establecer por sí mismo las propias leyes de comportamiento) no parece ser una

---

501 CRISTALDI, G. *La libertà come "valore" in Hegel e in Rosmini* en *Giornale di Metafisica*, 1959, n. 3, p. 393-398. PERETTI, M. *Gli sviluppi del metodo naturale*. Brescia, La Scuola, 1958, p. 91-106. Cfr. DARÓS, W. *Teoría del aprendizaje reflexivo*. Rosario, IRICE-CONICET, 1992.

502 ROSMINI, A. *Pedagogia e metodologia.* Vol. I*: Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servigio dell' umana educazione.* Torino, Società editrice di libri di filosofia, 1857, p. 166. MORRA, G. *La riscoperta del sacro. Studi per un' antropologia integrale*. Bologna, Pàtron, 1964.

finalidad de la educación y de la persona humana. La naturaleza humana tiene sus finalidades naturales, que el hombre libremente puede seguir o no, pero no puede negar.[503] Desde el punto de vista del sujeto, lo que se requiere es poder alcanzar el poder de autodeterminarse ante los problemas que solicitan elección, poder ejercer la libertad; pero el hombre para ejercer su libertad requiere de normas objetivas, esto es, necesita saber cómo son las cosas y los acontecimientos en su ser objetivo (o sea, en cuanto son y son objetos, más allá del placer o dolor que puedan provocar en el sentimiento o subjetividad del sujeto). El hombre no crea legítimamente sus propias leyes morales de conducta (*auto-nomía*), aunque las puede y las debe determinarse por sí mismo, elegir, tomar decisiones (auto-determinación) y atenerse a las consecuencias.

Frecuentemente se confunden estos dos conceptos: el de autonomía y el de autodeterminación.[504] "La mayoría

503 Cfr. SCIACCA, M. F. *Fine e mezzi* en *Humanitas*, 1960, n. 11, p. 777. SCIACCA, M. F. *Il fine ultimo e la grandezza dell' uomo* en *Città di Vita*, 1958, n.5, p. 543-547.

504 Cfr. PONS, J. *El trabajo en el aula.* Sevilla, Alfar, 1988, p. 214, 236. MISGELD, D. *Hacia un nuevo Humanismo. Modernidad, derechos humanos y educación.* Santiago (Chile), Programa Interdisciplinario de Investigación en Educación, 1993, p. 110. GROLNICK, W.-RYAN, R. *Autonomy support in education: Creating the facilitating environment* en HASTINS, N.-SCHWIESO, J. (Comp.) *New directions in educational psychology.* Lewes, Falmer press, 1987. ALLEN, R. *The education of autonomous man.* Aldershot, Avebury, 1992. BORGHI, L. *Educare alla libertà.* Firenze, La Nuova Italia, 1992. BECK, E. et al. *Autonomous Learners: An empirical project* en *Zeitschrift für Pädagogik*, 1992, p. 735-768. ALBORNOZ, O. *Autonomía y justificación de la eficiencia en la educación superior* en *Perspectivas* n. 2, 1991, p. 221-230. ROGERS, C.-RUTNICK, P. *Psicología social de la primaria.*Bs. As., Paidós, 1992, p. 135. RIVERA FERREIRO, M. *El docente ¿intelectual autónomo?* en revista *Pedaagogía*, l987, n. 9, p. 55-63. SPANOS, W. *The end of education: Toward post Humanism.*

entiende el concepto de autonomía como la capacidad de tomar decisiones por uno mismo".[505] Hoy se halla de moda, tras el legado de Piaget (seguidor en esto de Kant) sostener que la autonomía (entendida como la independencia de la norma e ideal moral)[506] es la finalidad que debe proponerse el proceso educativo, como lo más adecuado a la persona humana. La persona queda definida como un ser autónomo; desconectado de las finalidades propias de su naturaleza humana; endiosado como creador absoluto de sus pautas de conducta, (en el mejor de los casos) socialmente recíprocas.

"La persona es el individuo que acepta libremente una disciplina, o que contribuye a su constitución y se somete

---

Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.

505 URENDA, S. M. *La educación para la autonomía: un estudio de casos* en *Perspectiva Educativa* (Universidad Católica de Valparaíso), 1990, n. 16, p. 69. Quizás se podría afirmar que toda la modernidad propone un estilo de vida regido por una idea individualista del hombre en su relación con los demás, donde la responsabilidad es una responsabilidad ante sí mismo, no ante Dios o ante los otros. "La vida verdaderamente humana se despliega a través de diversas grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal, desde los actos de forma reflexiva, pero todavía dispersos, ocasionales, hasta el grado de toma de conciencia y responsabilidad universal, en este nivel la conciencia aprehende la *idea de autonomía,* la idea de decisión voluntaria de imponer al conjunto de su vida personal la unidad sintética de una vida colocada bajo la regla de la responsabilidad universal de sí mismo. La decisión correlativa es formarse como yo verdadero, libre, autónomo, es decir, realizar la razón que le es innata, realizar el esfuerzo de ser fiel a sí mismo, de poder permanecer idéntico a sí mismo en tanto que ser racional" (HUSSERL, H. *La filosofía como ciencia estricta.* Bs.As., Almagesto, 1992, p. 97-98).

506 "Efectivamente hay una autonomía moral cuando la conciencia considera necesario un ideal independiente de toda presión exterior" (PIAGET, J. *El criterio moral en el niño.* Barcelona, Fontanella, 1974, p. 165).

así voluntariamente a un sistema de normas recíprocas que subordinan la libertad al respeto mutuo”.[507]

“La autonomía es el factor clave para el desarrollo de los seres humanos. El hombre es hijo de su propio esfuerzo. Y se desarrolla más por lo que piensa y hace por sí mismo, que por lo que los demás piensan y hacen por él. La tarea de la educación es ayudar a los seres humanos a convertirse en personas autónomas y creativas. La función del docente es conducir el proceso educativo en términos que pongan al alumno en posesión de sí mismo, le ayuden a tomar conciencia de su potencial y asistirlo en la empresa de desarrollar su personalidad y forjar su propio destino”.[508]

“Creemos que toda ación pedagógica debe estar orientada al desarrollo de la competencia humana de la autonomía. La autonomía es el fundamento de la hominización y sobre todo de la personalización. Sólo una persona autónoma que acepte y reordene las convenciones sociales es auténticamente persona y un ser educado”.[509]

---

507 PIAGET, J. *A dónde va la educación.* Barcelona, Teide, 1974, p. 43. KOLBERG, L. *Estadios morales y moralización. El enfoque cognitivo-evolutivo* en revista *Infancia y Aprendizaje,* 1982, 18, p. 33-51. DARÓS, W. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje.* Rosario, IRICE, 1992.

508 HANSEN, J. *Rol de la comunidad escolar en la renovación educativa* en ACADEMINA NACIONAL DE EDUCACIÓN *Pensar y repensar la educación*. Bs.As., Academia Nacional de Educación, 1991. Pág. 571. Cfr. ANGULO RASCO, F. *¿Qué profesorado queremos formar?* en revista *Cuadernos de Pedagogía*, 1993, n. 220, p. 37. GROTTI, C. *Nichilismo ed esperienza religiosa dell' uomo moderno.* Bologna, C.U.S.L., 1991.

509 MARTÍNEZ MARTÍN, M. *Teoría de la educación y filosofía de la educación* en PAGÉS SANTACANA, A. (Comp.) *Hombre y educación*. Barcelona, PPU, 1989, p. 183.

Desde el punto de vista rosminiano y del sujeto que actúa, el logro de la autodeterminación libre (que no debe confundirse con la autonomía) se presenta como una condición indispensable, necesaria para pensar la posibilidad del proceso de educación, entendido éste como el desarrollo personalizante de la persona. Pero esta autodeterminación libre no es, sin embargo, una condición suficiente para el logro de la educación humana: ésta requiere el reconocimiento y la realización de finalidades adecuadas a la naturaleza y persona humanas. Por el contrario, frecuentemente los estudios sobre educación parecen agotarse en la propuesta de mejores recursos o técnicas donde no queda clara la propuesta de los fines de la educación.[510]

La concepción kantiana de la autonomía. Observaciones rosminianas

Es bien sabido que E. Kant se encontró con los planteamientos del racionalismo cartesiano, a través de los escritos de Wolf, con quienes admitía el valor universal de lo innato y del espíritu humano; y, por otra parte, con los planteamientos del empirismo y de la ciencia moderna, por los que no es necesario admitir nada innato en el conocimiento humano y concebir a la naturaleza física como regida por determinadas leyes invariables. En este contexto, distinguía Kant: a) el mundo de la naturaleza (física y sensible); b) de la naturaleza suprasensible. El hombre pertenece, en la concepción kantiana, a estos

---

510 Cfr. NOBILE VENTURA, A. *Crisi dell' uomo e conquista dell' uomo.* Milano, Marzorati, 1958.

dos mundos. En cuanto es físico y sensible, es regido por leyes que él no establece y que son, en consecuencia, heterónomas. En cuanto, el hombre es suprasensible, por su razón, se rige por "la autonomía de su razón práctica pura".[511]

La razón pura (esto es, innata) kantiana es una sola pero posee dos funciones: 1) una teórica que consiste en tener ideas a priori, innatas que son síntesis supremas, independientemente de los datos de la experiencia (las ideas de yo, mundo y Dios); y una función práctica. La razón en cuanto es práctica (dicho brevemente, la razón práctica) "juzga según los principios a priori".[512]

Teóricamente, la razón tiene el interés de comprender hasta los principios supremos y no descansa hasta comprender todo lo que comprende integrándolo en esas supremas síntesis. Prácticamente, "determina el interés de todas las fuerzas del ánimo y se determina a sí misma el suyo"; en el uso práctico, la razón pura teórica "determina la voluntad respecto del fin último y completo". Ahora bien, "en el orden de los fines, el hombre es fin en sí, es decir jamás puede ser usado por nadie, ni siquiera por Dios". En última instancia, el fin último y completo del hombre, "el bien supremo" es la incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica pura, o sea su autonomía.[513]

---

511 KANT, E. *Kritik der Prasktischen Vernunf.* Berlín, Edic. Kirchmann-Heimann, 1870. En castellano disponemos, entre otras, la: *Crítica de la razón práctica.* Bs.As., Losada, 1968, cfr. p. 49.

512 Ídem, p. 129. 82 Ídem, p. 140.

513 Ídem, p. 116. Cfr. KANT, E. *Cimentación para la metafísica de las costumbres.* Bs. As., Aguilar, l968, p. 136.

La razón práctica, la voluntad, “se limita a poner en la razón pura el motivo determinante de la causalidad del hombre”.[514] La voluntad, pues se determina a sí misma, pero teniendo en cuenta la racionalidad de la razón, esto es lo a priori de la razón y de sus ideas; por esto la voluntad del hombre es libre, esto es, independiente de los criterios de la sensibilidad humana y de los datos de la experiencia sensible. La voluntad se rige, pues, por principios racionales (esto es universales) que se proponen como fines que la libertad debe elegir; y no como medios placenteros para el hombre.[515]

La razón es, pues, autónoma en un doble sentido: a) en el sentido de que la razón teórica pura es independiente, en sus ideas, de los datos de los sentidos (de la forma del espacio y del tiempo) y de los conocimientos elaborados por la inteligencia sobre esos datos (categorías del intelecto); b) en el sentido de que en la práctica, la razón práctica o libertad, elige sin dejarse guiar por el placer, por la felicidad o por ningún otro criterio heterónomo: ni siquiera porque Dios lo manda.

La razón pura, en el pensamiento de Kant, es un absoluto. Por una parte, no depende del mundo empírico y sensible, sino que ella es a priori, trascendental, respecto de ese mundo.

Por otra, tampoco puede probar que dependa de Dios que la crea, pues la razón pura no puede probar la existencia de Dios, aunque el hombre pueda creer en Él. Para el hombre, la razón kantiana es un tribunal supremo.

514 Ídem, p. 56.
515 Ídem, p. 64-65.

Más aún, como la razón es la razón del hombre y de todo hombre, sin depender de otro objeto fuera de la naturaleza humana, la razón humana pertenece al sujeto humano mismo, a los principios de su propio funcionamiento racional a priori. Es, en última instancia, el hombre mismo (entendido como naturaleza humana) un absoluto.

Cada hombre individual no debería obrar caprichosamente, sino moralmente, esto es, de acuerdo con las normas que la razón le dicta; una razón que es absoluta en sí misma, pues ella no rinde cuenta a nadie más. El hombre es moral, pues, por el respeto a la ley, la cual es un yugo "suave porque nos lo impone la razón misma".[516] Algo es moral porque lo que se hace es racional, sea lo que fuere lo que se hace. No importa la materia de un acto moral (lo que se hace), sino la forma en que se actúa, esto es, importa que el acto moral sea hecho siguiendo el imperativo que manifiesta la racionalidad mediante una ley. Un acto es moralmente bueno si el hombre lo hace porque la ley (la racionalidad) lo manda y el hombre libremente lo acepta.

En esta obediencia libre a la razón, Kant ve la mayor dignidad del hombre, de la persona humana. La personalidad consiste, justamente, "en la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda la naturaleza". El hombre es absoluto (*ab-solutum*: suelto de) respecto de las leyes de su sensibilidad, del mundo exterior y de Dios mismo. En este sentido el hombre es autónomo: las leyes por las que debe regirse todo hombre depende de la razón del hombre que es un fin

516 Ídem, p. 92.

en sí mismo. El hombre es sagrado por su libertad, no por las leyes que la razón le impone indicándole cómo debe obrar en ésta o aquella circunstancia. La razón teórica no le ofrece a la razón práctica ningún contenido concreto como norma concreta para que el hombre actúe moralmente.

"Solamente el hombre, y con él toda criatura racional, es un fin en sí mismo. En efecto, es el sujeto de la ley moral, que es sagrada, en virtud de la autonomía de su voluntad. Precisamente a causa de ésta, toda voluntad, aun de toda persona, su voluntad propia dirigida a ella misma está limitada a la condición de que concuerde con la autonomía del ente racional, o sea que no se someta a ningún propósito que no sea posible según una ley que pueda surgir de la voluntad del sujeto pasivo mismo; por lo tanto que considere nunca a éste como mero medio, sino al mismo tiempo como fin del mismo".[517]

La persona humana no tiene, ni puede aceptar otro fin que el que en su propia racionalidad se manifiesta. En este sentido, la persona humana es autónoma, independiente de motivos exteriores a ella, por su razón teórica y práctica. "De donde se sigue que una persona no puede ser sometida más que a las leyes que ella misma se da (ya a sí sola, ya a si al mismo tiempo que a otros)"[518]. La autonomía implica darse las propias formas

---

517 Ídem, p. 94. Cfr. TORRETTI, R. *Kant*. Bs. As., Charcas, 1980, p. 405. ALLISON, H. *El idealismo trascendetal de Kant.* Barcelona, Anthropos, 1992.

518 KANT, E. *Principios metafísicos del derecho.* Bs. As., Americalee, l974, p. 32. RODRIGUEZ ARAMAYO, R. y otros. *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la "Crítica del juicio" de Kant.* Barcelona, Anthropos, 1992.

de conducta, pero en un ser racional moralmente bueno esas normas son racionales y libremente aceptadas porque son racionales lo que hace que tengan vigencia para todo ser racional. Los fines subjetivos se apoyan en impulsos sensibles; los fines objetivos son racionales, "provienen de motivos válidos para todo ser racional".[519]

El ser humano, la humanidad tiene "una predisposición a una mayor plenitud (*vollkommenheit*: consumación) que pertenece al fin de la naturaleza con respecto a la humanidad".[520] Esta plenitud se alcanza siendo cada uno un fin en sí mismo, respetando la racionalidad, lo que convierte a cada voluntad humana en legisladora universal, mientras se impone un límite: esto es, no tomar a las otras personas como medios, obrar de manera que lo que cada uno hace al ser racional pueda servir como norma para una legislación universal. Todo hombre, pues, al obrar moralmente obra por fines universales, no subjetivos o sensibles. Mas esto no significa que el obrar moral sea un mero someterse a la ley moral, como a una cosa exterior a ella (heteronomía); sino que cada hombre es autónomo en cuanto también se da la ley racional que libremente acepta porque es racional.

"La voluntad, pues, no se somete sencillamente a la ley sino que lo hace de modo que debe ser considerada también como autolegisladora y precisamente por y sólo a partir de ello, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse originadora)".[521]

519 KANT, E. *Cimentación metafísica de las costumbres.* O. c., p. 123.
520 Ídem, p. 129.
521 Ídem, p. 129.

Sea lo que fuere lo que le diga su inclinación, el hombre debe obrar de acuerdo a la ley racional. Como la razón está sólo "obligada por sí misma" (por su propia racionalidad), el hombre sólo esta obligado por su propia naturaleza racional, ni por nada ni por nadie más. Este es el principio de moralidad, el "supremo motivo determinante formal de la voluntad independiente de todas sus disparidades subjetivas".[522] La voluntad no por esto es santa, sino que está afectada por necesidades y móviles sensibles y puede ser tentada de no seguir las leyes que presenta la racionalidad de la razón. En realidad, la racionalidad de la razón no le presenta ninguna ley (si por tal entendimos un contenido que sirva de norma para actuar): sólo le presenta una ley formal, una forma de obrar. La razón sólo le dice al hombre que cree que es libre; que es razón práctica pura, que es libre cuando se decide a obrar sin otro motivo que ella misma, sin rendir cuenta a nada ni a nadie, excepto a los límites que ella misma se impone (como lo es el respetar la libertad de los demás).

La razón, teórica y práctica, es autónoma. La razón no obedece a nadie sino a sí misma: la razón práctica (voluntad) obedece, al ser moral, a la razón teórica. Si la voluntad, razón práctica o libertad, "no se da la ley a sí misma", es heterónoma y no se coloca en condición de poder operar moralmente.

"La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les convienen; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria a su principio y a la moralidad de

522 KANT, E. *Crítica de la razón práctica.* O. c., p. 38.

la voluntad. En efecto, el único principio de la moralidad consiste en la independencia respecto de toda materia de la ley (o sea de un objeto deseado) y, no obstante, al mismo tiempo en la determinación del arbitrio por la sola forma legislativa universal".[523]

En la moral de Kant, no hay una materia que sea en sí misma moral, algo que sea en sí mismo desordenado respecto de un fin último. La moral kantiana es autónoma: depende sólo de la forma moral, esto es, de la libertad, de la automonía de la persona. Si hay libertad (mientras no se afecte la libertad de los demás), haga lo que hiciera, hay moralidad en el hombre; porque si el hombre es libre (y no suprime o disminuye la libertad de los demás) está teniendo un comportamiento racional. Porque en Kant, la razón es teórica (ámbito del conocimiento) y práctica (ámbito de la voluntad), activa y al mismo tiempo pasiva contenedora de las ideas. Pero, precisamente por ser libre, la razón práctica no se determina por causa de una de las ideas que le presenta la razón, sino que se decide sin ninguna razón y sólo por ella misma; de otro modo, le parece a Kant, que la libertad no sería libre. Kant afirma que "la ley moral misma debe ser el móvil en una voluntad moralmente buena"; pero esto no significa otra cosa que la libertad tiene "un interés puro libre de lo sensual".[524] Para Rosmini, esto significa que Kant no entiende lo que significa libertad: "No es verdad que la libertad obre sin una razón diversa de la voluntad misma; es verdad solamente que la libertad puede elegir entre dos o más razones en su operar"[525]. Si el hombre en un acto libre se

523 Ídem, p. 39.
524 Ídem, p. 87.
525 ROSMINI, A. *Princìpi della scienza morale.* O. c., p. 211.

determinase a elegir sin ninguna razón para elegir, dejaría de tener voluntad y de ser moral. El hombre tiene que tener razones, objetos, motivos para elegir, aunque esos motivos no son suficientes para determinarlo a elegir, o a elegir esto o aquello. La libertad, en la concepción de Kant, es una libertad ciega: ella elige porque elige, sin razón alguna diversa de su acto de elegir. Y cuando Kant dice que la voluntad libre se determina por la forma de la ley moral, (como la forma de la ley moral es la misma libertad) está diciendo nuevamente que la libertad elige porque es libre.

En Kant, el concepto de autonomía de la razón teórica envuelve el de autonomía de la razón práctica o de libertad.[526] Más aún, en Kant la autodeterminación de la razón (que por esto se hace razón práctica o voluntad) se identifica con la automonía, con la no dependencia de los motivos sensibles.

"La voluntad puede comprender el arbitrio, así como el simple *deseo*, entendiendo por esto que la razón puede determinar en general la facultad apetitiva. El arbitrio que puede ser determinado por la razón pura se llama libre arbitrio".[527]

Ahora bien, no es lo mismo que el hombre: a) establezca las leyes, que se dé las propias leyes, como un ser absoluto en su ámbito de razón (autos-nomos); y b) que pueda determinarse por sí mismo si las acata o no (autodeterminación).

526 Ídem, p. 39. Cfr. HERMANN PRESTES, N. *A educaçâo, a razâo e a autonomia* en revista *Educaçâo e Filosofia,* n. 13, 1993, p. 63.

527 KANT, E. *Principios metafísicos del derecho.* O. c., p. 21. 98 ROSMINI, A. *Principi della scienza morale*. O. c., p. 201.

Rosmini hace notar justamente la necesidad de mantener claramente distintos dos aspectos del acto moral: a) el objeto racional que se presenta a la voluntad libre y b) la autodeterminación libre de la voluntad del sujeto. No se puede confundir la razón con la voluntad. La razón, tomada objetivamente, esta constituida por la inteligibilidad de las ideas. “La razón es la fuente de la ley y la libertad es la fuente de la ejecución o no ejecución de la ley: cosas diversas que falsamente se quieren confundir”.[528]

Hacer de la voluntad libre la originadora de la ley y la autolegisladora de sí misma, lleva a hacer identificar la voluntad con la ley, al sujeto que obra con el objeto por el que obra. Kant confunde e identifica: a) el reconocerse obligado y b) el obligarse a sí mismo. Confunde el recibir con el dar, lo pasivo con la activo. Es falso que cuando yo me conozco obligado, me obligue con esto a mi mismo. Por el contrario, tengo conciencia de algo contrario que me obliga.

“El origen, pues, del error de la moral kantiana está en el confundir la receptividad que el hombre tiene de la ley, con al ley misma. La receptividad es subjetiva; ella es el hombre. La ley es objetiva: no es el hombre, sino la luz del hombre. El hombre es ligado, la ley liga”.[529]

Según Rosmini, el hombre no puede ser al mismo tiempo el que hace la ley y el que se somete a ella. La libertad humana no se confunde con la ley: la ley hace buena a la libertad que la elige y actúa; y hace mala a

528 ROSMINI, A. Princìpi della scienza morale. O. c., p. 201.
529 Ídem, p. 204.

la libertad que no la acepta. Kant por el contrario, tiene afirmaciones donde la libertad en sí misma aparece como esencialmente buena, esencialmente moral en cuanto es obrar independiente.

"Es verdad que yo me determino por mí mismo a elegir más bien una razón que otra para operar; más no es verdad que obre sin una razón, esto es sin elegir una u otra. Habiendo, pues, Kant observado que mi mérito esta en esta potencia, por la cual yo me determino o a favor de la ley o a favor de la sensualidad, concluyó que el elemento moral está únicamente en esta independencia de mi obrar. Concluyó que esta independencia constituye la esencia del deber, y que por lo tanto constituye la ley. Concluyó igualmente que la ley está en la libertad, y que esta potencia es por esto esencialmente moral, esencialmente buena, forma de la ley ella misma".[530]

Kant, en efecto, había afirmado: "La voluntad absolutamente buena, cuyo principio ha de ser un imperativo categórico, será, pues, indeterminada con respecto a todos los objetos. Contendrá meramente la forma de la facultad volitiva en general y, ciertamente, como autonomía, es decir, que la virtud de la máxima de toda voluntad buena de convertirse en ley universal constituye al mismo tiempo la única ley que la voluntad de todo ser racional se impone a sí misma, sin ninguna clase de impulsos o intereses le sirvan de base".[531]

---

530 Ídem, p. 213.
531 KANT, E. *Cimentación para la metafísica de las costumbres.* O. c., p. 150.

Estas afirmaciones y otras, como: la voluntad es en toda acción ella misma una ley, [532] hicieron creer que la autonomía en sí misma es buena, que el ejercicio de la libertad en sí mismo es bueno, siendo que, por el contrario y según Rosmini, la bondad o maldad de una acción libre se califica por la adecuación o inadecuación que tiene con la ley (ley que no es más que el ser de las cosas; y la bondad no es más que el libre reconocimiento de ese ser de cada cosa).

El bien moral no es una cosa, sino la cualidad de algunas acciones de la voluntad libre del sujeto al relacionarse con el ser que la bonifica.

Kant, buscando la esencia de la moral, no quería salir de la libertad, porque saliendo de este estrecho recinto, y haciendo entrar en juego las razones del operar diversas de la sola libertad, le parecía salir de la esfera de la moral *a priori*, y de entrar en aquella de la experiencia, que le impedía según él dar a la moral un fundamento científico. "Por lo tanto no podía deducir la ley moral si no de la propiedad de la voluntad de determinarse por sí misma en el operar, elevando a suprema ley este mismo modo de operar independiente".[533] La pura actividad de la voluntad era para él la necesidad moral, la ley y la razón práctica. Kant, en efecto, afirma: "¿Qué otra cosa puede ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, es decir, la propiedad de la voluntad de ser ella misma una ley?".[534] Se identificaba nuevamente, en este texto,

532 Ídem, p. 153. Cfr. MATEO, M. *Razón y sensibilidad en la etica de Kant.* Tucumán, Universidad Nacional, 1981, p. 17.
533 ROSMINI, A. *Princìpi della scienza morale.* O. c., p. 213.
534 KANT, E. *Cimentación para la metafísica de las costumbres.* O. c., p. 153

la autodeterminación con la autonomía. “La ley de la autonomía es la ley moral”;[535] dicho en otras palabras, el hombre es bueno cuando obra libremente y cuando todos podrían obrar libremente. La libertad (sin ninguna referencia a la verdad) es un valor absoluto en sí mismo.

Kant hace frecuentes llamados a la ley. Para él, “la ley es el único determinante de la voluntad pura”[536]; pero esta ley es la voluntad misma, carente de todo contenido empírico y de toda idea racional. Las ideas de la razón (yo, mundo, Dios) no son el objeto de la ley moral. Los principios de la moral quedan reducidos a la autonomía, o sea, a la autodeterminación (pues Kant identifica autonomía con autodeterminación) de la libertad sin objeto o contenido alguno que sea pauta para obrar. Este principio de autonomía se traduce en una máxima, esto es, “en una condición considerada por el sujeto como válida solamente para su voluntad”.[537] La ley moral kantiana no tiene ningún principio con contenido; sino sólo pretende salvaguardar la autonomía de la libertad mediante una máxima que, a su vez es, propuesta “como principio de una legislación universal”.[538]

Desde el punto de vista de Kant, el hombre no se rige por ninguna ley (proveniente, por ejemplo del ser de las cosas, o de Dios); sino que hace de la voluntad libre la única ley de la moral, y solicita que esto sea posible para todos los hombres. Es cierto que la forma de la ley moral sólo puede ser representada por la razón y que no es

535 KANT, E. *Crítica de la razón práctica*. O. c., p. 49.
536 Ídem, p. 117.
537 Ídem, p. 23.
538 Ídem, p. 36.

objeto de los sentidos,[539] sino a priori; pero esta forma moral que la razón descubre no es más que la autonomía de la libertad, sin referencia ni contenido alguno que la limite, excepto que esta libertad pueda servir en la práctica como principio para una legislación universal.

En coherencia con esta concepción, Kant advierte que el proceso educativo no tiene un fin determinado, exterior al individuo (lo que lo haría heterónomo); sino se propone lograr en cada uno la libertad o autodeterminación y autonomía. Mediante la libertad, el niño en forma creciente y el hombre educado pueden tener dominio de su propia persona, disciplinar la animalidad (la tendencia desordenada a la sensibilidad, a la vida animal); y, además, se puede cultivar, esto es, adquirir "habilidad, que es la posesión de una facultad por la cual se alcanzan todos los fines propuestos. Por lo tanto (la educación) no determina ningún fin, sino que lo deja a merced de las circunstancias".[540] "Importa que el niño aprenda a pensar", pues la "minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro, y uno mismo es culpable de esta minoría de edad".[541] Importa "que practique la virtud por su valor intrínseco y no porque él lo desee"; pero éstas son finalidades intrínsecas al hombre mismo, porque el hombre es un fin para sí mismo. La educación, en última instancia, debería tender a hacernos autónomos.

"Aquí es preciso observar lo siguiente: a) que se deje libre al niño desde su primera infancia en todos

539 Ídem, p. 34.
540 KANT, E. *Pedagogía*. Madrid, Akal, 1983, p. 8.
541 KANT, E. *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* en KANT, E. *Filosofía de la historia.* Bs.As., Nova, 1964, p. 58.

los momentos (exceptuados los casos en que pueda hacerse daño, como por ejemplo: si quiere tomar un cuchillo afilado), con tal que obre de modo que no sea un obstáculo a la libertad de otro, por ejemplo: cuando grite o su alegría sea tan ruidosa que moleste a los demás. b) Se le ha de mostrar que no alcanzará sus fines, sino dejando alcanzar los suyos a los otros, por ejemplo: que no se concederá gusto alguno si no hace lo que se le manda. c) Es preciso hacerle ver que la coacción que se le impone le conduce al uso de su propia libertad; que se le educa para que algún día pueda ser libre, esto es, para no depender de los otros".[542]

En la concepción de Kant, el hombre "por su propia naturaleza ya estaba destinado a ser fin en sí mismo y, justamente por eso -como legislador en este reino de los fines- haciéndose libre en relación a todas las leyes naturales, obediente tan sólo a las que él mismo da", puede generar una máxima adecuada a una legislación universal a la que él mismo se somete. Esto se lograr mediante la educación, que es la que nos hace pasar de la animalidad a la humanidad. La autonomía, lograda con la ayuda de la educación, se convierte en "la base de la dignidad naturaleza humana".[543] La libertad "puede proponerse como el más alto fin, como el supremo bien en el mundo".[544]

Rosmini critica la concepción de la inteligencia y de la razón que tiene Kant. Éste "supone que lo que no viene de la experiencia debe venir del sujeto inteligente; y no

542 Ídem, p. 43.
543 KANT, E. *Cimentación para la metafísica de las costumbres.* O. c., p. 136.
544 KANT, E. *La crítica del juicio.* México, Porrúa, 1991, p. 365.

teniendo en los sentidos la experiencia de lo universal y necesario, supone que debe venir del fondo del hombre",[545] sin admitir que procede de una participación del ser que lo crea.

Rosmini critica también la concepción de la voluntad de Kant. Este ve a la voluntad despojada de todo contenido, como un querer puro que no quiere nada. La voluntad tiene un objeto esencial que es el ser: querer y no querer nada en absoluto es una contradicción. La forma de la voluntad es el ser, el cual al ser indeterminado es la forma en la cual se quieren a los entes (determinaciones del ser).

Para Kant el ser no es una categoría especial del entendimiento. El ser es visto como la posición de un ente en la realidad o como una cópula lógica, sin consistencia metafísica. Por otra parte, pudo tener presente la objeción de Hume: del ser no se deriva el deber ser.[546] Kant piensa una voluntad humana sin objeto alguno, como un pura actividad o ejercicio autodeterminante, sin ley alguna, sino siendo la autodeterminación la autonomía y la que establece la ley absoluta. "Por el contrario, afirma Rosmini, yo demostré que la ley está lejos de tener un origen tan estrechamente subjetivo. Por el contrario, ella no puede proceder más que de los objetos mismos, del ser objetivo, y que la función de la moral se halla en el operar según la norma vista en los objetos, la cual se opone muchas veces a las propensiones subjetivas".[547] En

545 ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie la dialettica.* Torino, Unione Tipografico, 1883, p. 164.
546 SEVILLA SEGURA, S. *Análisis de los imperativos morales en Kant.* Valencia, Universidad, 1979, p. 45.
547 ROSMINI, A. *Princìpi della scienza morale.* O. c., p. 215.

consecuencia, el hombre no es autónomo: él no establece sus propias leyes morales, sino que el ser de las cosas y acontecimientos es ley para la conducta moral humana. Según Rosmini, el hecho de que una cosa sea contingente no implica que deba ser. Un ente contingente no tiene en sí la necesidad y obligación de existir realmente, y en esto se puede estar de acuerdo con Hume. Pero el ser, al excluir la contradicción, exige que se lo reconozca como ser: en el ser existe una razón para que la inteligencia lo reconozca como tal y la voluntad sienta obligada a quererlo como tal. El ser se incluye, pues, el debe (ser conocido y reconocido).

El error de Kant, al hacer al hombre un absoluto, independiente del ser de las cosas al conocerlas y al obrar moralmente, se encuentra en su gnoseología y metafísica. Kant ha mantenido gnoseológicamente una pluralidad de categorías del entendimiento y de ideas de la razón que, por un lado son innecesarias (pues la inteligencia se explica con la sola idea innata del ser, y no con ideas innatas de entes que contienen una determinación que no es el ser ni del ser; que contienen una materialidad genérica, como son la causalidad, la sustancia, el yo, el mundo, etc.[548]); y, por otro lado, ha tomado a la razón humana como un hecho absoluto, independiente, autónomo, que ha podido describir; pero que no ha podido demostrar que ha sido *creada* por un Dios (pues, según Kant, Dios no es demostrable con el entendimiento y razón humana, aunque Kant cree y quiere que haya un Dios).

---

548 ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee.* O. c., n. 364 119 KANT, E. *Crítica de la razón práctica.* O. c., p. 152.

Desde el punto de vista de la metafísica, Kant no ha visto que el ser es uno e idéntico en su esencia aunque posee tres formas esenciales de ser: el ser-ideal, ser-real, ser-moral.[549] El hombre participa de estas tres formas: en cuanto es una inteligencia que actúa es real, pero encuanto entiende, entiende el ser ideal (o los entes percibidos con los sentidos en el ser ideal que les da la inteligibilidad del ser). La inteligencia no es por lo tanto autónoma, sino dependiente del ser[550] que la ilumina: sin el ser que hace inteligente a la inteligencia no existe la inteligencia ni el discurrir de la razón. La luz de la razón es el ser en su inteligibilidad que, en cuanto es inteligibilidad no agota todo lo que es el ser es y se puede considerar como creado; pero en cuanto el ser es siempre el ser aun en su inteligibilidad, el ser ideal es "objetivo, increado, absoluto, divino", sin ser Dios. La inteligencia humana, y por ella el hombre, participa del ser que recibe, que no crea. La realidad de la voluntad tampoco es autónoma: existe por su relación al ser-ideal, conocido querido, que la constituye; y este objeto de la voluntad es una ley que le fue dada a ella, y no creada por ella. Erró grandemente Kant al dar a la voluntad humana el poder de legislar, siendo que ella recibe, pero no hace a la ley natural;[551] y cuando en caso de duda la voluntad humana establece una ley positiva, ésta vale en cuanto y en tanto esclarece y se acuerda con la ley natural. La voluntad libre, sin embargo puede autodeterminarse en la elección de dos o más objetos queridos, sin que por ello la libertad sea un absoluto que establece las condiciones

549 ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull' Origine dell' Idee.* O. c., n. 331.
550 ROSMINI, A. *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia.* Lodi, Marinoni, 1910, p. 496.
551 ROSMINI, A. *Filosofía della Politica.* Milano, Marzorati, 1972, p. 358.

de su operar. En este contexto, no puede confundirse la autodeterminación de la libertad con la autonomía. Es propio de los idealismos el no conocer la realidad, sino el reducirla a ideas o categorías del intelecto; y el no reconocer con la voluntad lo que la inteligencia conoce. Los idealismos liberan al hombre de toda relación constituyente, lo idolatran y lo hacen un absoluto en su subjetividad. "Kant pone en el mismo hombre el fin absoluto y último que solo puede encontrarse en único ser infinito, al cual todas las cosas están ordenadas: de aquí «la idolatría del hombre»".[552]

Por el contrario, según Rosmini, la voluntad libre del hombre se distingue de la verdad (inteligibilidad) del ser y de los entes. Ésta constituye la suprema ley de la inteligencia y de la voluntad. En este contexto, el hombre posee el poder de autodeterminarse al elegir, pero no es autónomo, esto es, no se da el ser que lo hace ser, y que es para él la norma objetiva de su conocer, de su querer a los entes y de su actuar moral.

La educación debe tener presente esta concepción de la persona, libre pero no autónoma, y debe tratar de descender a una didáctica que posibilite aprender en forma coherente con esta concepción.[553] En efecto, todo el proceso educativo (que parte reconociendo el egocentrismo del niño) tiende a posibilitarle el conocimiento de la realidad en su objetividad, esto es, en el ser y en

552 ROSMINI, A. *Princìpi della scienza morale.* O. c., p. 221. PIGNOLINI, E. *Rosmini e il gnoseologismo moderno* en *Rivista Rosminiana* 1956, n. 3, p. 205-211. PIEMONTESI, F. *Il problema critico in Rosmini e Kant* en *Studium*, 1955, n. 5, p. 332-344.

553 MORANDO, D. *Principio teoretici e direttive pratiche nella metodologia e nella didattica rosminiana* en AUTORI VARI. *Congreso nazionale di pedagogia. Atti.* Rovereto, Mercurio, 1957, p. 77-94.

la cualidad de los objetos mismos; y el reconocimiento libre de lo que *son* las cosas, los acontecimientos y las personas por aquel ser que objetivamente tienen. Por esto, afirma Rosmini: "El principio y meta última de la educación viene a ser el siguiente: se conduzca al niño y al hombre a asemejar su espíritu al orden de las cosas que se halla fuera de él; y no se quiera conformar las cosas exteriores a los casuales afectos de su espíritu".[554]

En este contexto rosminiano, la libertad como poder de autodeterminación es un medio para buscar y reconocer la verdad, con la cual la libertad misma se dignifica; pero ésta no es en sí misma una finalidad de la educación, sino un medio para que el hombre asuma una forma de vida acorde al ser de la verdad, fundamento objetivo de la conducta humana.

Fuente: https://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/w-r-daros-la-cuestion-de-la-persona-humana-y-autonomia-rosmini-y-kant.pdf

554 ROSMINI, A. *Sull' unità dell' educazione* en *Scritti vari di metodo e di pedagogia.* Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, Vol. II, p. 17. PIEMONTESE F. *Di alcune obiezioni rosminiane al criticismo kantiano* en AUTORI VARI. *Atti del congresso internazionale*. Firenze, Sansoni, 1957, p. 995-1003. REDANÒ, U. *Il problema del cognoscere in Kant e in Rosmini*. Idem, p. 1011-1022. PERETTI, M. *I due "supremi principi" della pedagogia rosminiana*. Idem, p. 975-993. PASSERI-PIGNONI, V. *Attualità del pensiero pedagogico di A. Rosmini*. Idem , p. 967-974.

EDAD CONTEMPORÁNEA

Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler

Luis Álvarez Munárriz

El objetivo de la filosofía de Scheler es un intento de solucionar la problemática planteada por Kant. Para este autor la filosofía se resuelve, en última instancia, en la pregunta por el hombre. También para Scheler: ”En un cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta, qué es el hombre y qué puesto y lugar metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios”.[555] El punto de enlace, por tanto, entre ambos pensadores será el concepto de hombre, Pero será, al mismo tiempo, origen de profundas divergencias. El hombre, para Scheler, es la persona que se trasciende a sí misma y a toda la vida. Su espíritu no está determinado más que por el ser esencial de las cosas. El hombre es la persona espiritual. Desde este presupuesto se encauza de una manera válida toda la filosofía. Para Kant fue una ilusión final que no pudo realizar. Para Scheler el punto de partida. Pero en

---

555 Scheler, *Die Idee des Menschen,* Gesammehe Werke, Band III, p. 173. Citaré siempre según las obras completas publicadas por la editorial Francke en Bern y München.

este comienzo se han superado muchos presupuestos kantianos entre ellos la afirmación de que el sujeto sea constituyente, el determinismo del "yo" como condición de posibilidad del mundo físico, el abismo infranqueable entre naturaleza y libertad, etc. Todo ello porque en la base de su pensamiento opera una concepción distinta del hombre. Aquí radica la capital importancia que, dentro del contexto de la filosofía de Scheler, adquiere el concepto de persona.

Un punto de arranque para saber qué sea la persona podría ser comenzar con una definición e ir explicitando y fundamentando cada uno de sus términos. Ahora bien, esto no es posible en el sistema de Scheler. La persona no puede ser definida. La razón estriba en que no es algo fijo y constante: es un proceso, un hacerse a través de la historia. Es realización, lo cual excluye toda definición esencial. ¿Cómo empezar? Una posibilidad nos la ofrece la evolución histórica que se lleva a cabo en el pensamiento de Scheler. Es un camino válido por cuanto que en la filosofía de este autor se opera un proceso de desarrollo que desemboca en una profundización y ahondamiento de los temas.

Se ha distinguido hasta cuatro períodos en la filosofía de Scheler.[556] Me parece más acertado distinguir únicamente tres etapas según las épocas de influencia:

1 Los primeros escritos: Está influenciado por el idealismo de Fichte que recibe a través de su maestro R. Eucken (hasta el año 1915).

556 Cfr. HESSEN, J. *Max Scheler. Eine kritische Einfübrung in,seinet Philosophie. Aus Anlass des 20. Jahesteges seines Todes.* Essen: Chamier 1948.

2 *Época de consolidación: Acusa el impacto* de la fenomenología de E. Husserl (1915-1923).

3 Período final: Recibe la influencia del panteísmo, a través, de Espinoza, Hegel, etc. Intenta lograr una síntesis metafísica y desemboca en el «panteísmo» (1923-1928).

A continuación expondré el concepto de persona que en cada una de estas épocas defiende Max Scheler.[557]

I

En sus primeros escritos la noción de persona viene conformada por su teoría de la vida espiritual. Se puede decir que es una confrontación con el psicologismo que dominaba gran parte del pensamiento filosófico de aquellos años. En breves líneas sintetiza Scheler esta teoría: "La tesis fundamental, que el método psicologista propone dentro de la filosofía, puede ser resumida en la siguiente proposición: todo aquello que se nos da como objetivo, real, ya sea ello cuerpo, tradiciones, procesos específicos del alma, ciencia, arte, religión, son *hechos de conciencia,* de los cuales estamos seguros a través de la experiencia. Toda consideración filosófica, llámese teoría del conocimiento, lógica, estética, metafísica, no puede tener otra tarea que constatar, describir, clasificar y esclarecer la serie determinada de hechos de conciencia".[558]Llevada esta tesis hasta sus últimas consecuencias se podría concluir con toda rectitud que

557 En un trabajo posterior centraré mi atención en el método usado por Scheler.

558 SCHELER, *Die transzendentale und die psychologische Methode,* I, 308.

la realidad espiritual *es* un mero hecho de conciencia, y su unidad no sería más que el producto resultante de un conjunto de hechos psíquicos.

Se opone abiertamente a este axioma, que no acepta porque se trata de un reduccionismo: en el concepto de hecho psíquico, desde el cual se interna explicar toda la realidad, se mezclan de una manera indiscriminada cosas que por su naturaleza y esencia no soportan tal unificación. Esto por lo que atañe a la tesis general. En lo que respecta al tema de la vida espiritual, el fallo fundamental estriba en no haber distinguido claramente entre realidad psíquica y vida del espíritu. "Si lo miramos con más detenimiento, entonces vemos cómo se repite el mismo error en esta forma del proceder psicológico, que nosotros encontramos en la crítica fundamental de nuestro método: la ignorancia de la diferencia entre ser psíquico y forma de vida espiritual".[559]

Esta oposición tiene su fundamento en su concepción de qué sea el espíritu y que vamos a ver seguidamente. Con ello entramos directamente en el aspecto positivo del tema. Por vida espiritual entiende "toda realidad, que en su forma de ser trasciende (*hinausdeutet*) paralelamente más allá de sí misma hacia un algo, que ella no es, y en este trascenderse a sí misma une con su propia realidad un derecho, una validez hacia una indisoluble unidad".[560] La afirmación en sí es bastante oscura. Por otra parte Scheler no la ha explicado suficientemente. Voy a tratar

559 SCHELER, *Die transzendentale und die psychologische Methode,* I, 329.

560 SCHELER, *Die transzendentale und die psychologische Methode,* I, 321.

de exponer brevemente algunas características que se deducen del contexto de la obra en que se halla.

Por «realidad que trasciende» hay que entender el conjunto de actos de las facultades superiores del hombre. «Un algo» se identifica con la totalidad de objetos que pueden ser alcanzados por los actos. Entre los actos y los objetos existe una Indisoluble unidad; en otras palabras, a cada objeto le corresponde un acto determinado. Esta relación es puntual (paralelamente), de tal forma que no se puede hablar de fases como si se tratase de un proceso. También se debe decir que lo alcanzado a través de los actos es real y además verdadero. La conexión acto-objeto, es decir, la vida espiritual, existe únicamente al realizarse; su realización es su existencia. [561]

Si queremos una definición sintética en esta época de vida espiritual habría que decir que es el conjunto de actos superiores del hombre y que existe únicamente en la efectiva captación de sus correspondientes objetos, o, como dirá más tarde, el nivel noético de la conciencia. Por ello podrá decir que el espíritu es trascendente a la experiencia psicológica. La originaria unidad de realidad y exigencia de validez se escapa a toda observación. En el mismo momento que se pretende observarlo o describirlo se destruye. De ahí que no pueda ser alcanzado por el método psicológico. En resumen, dirá Scheler, "La forma de vida del espíritu es trascendente a la psicología; el concepto de ser o hecho psíquico no puede ser aplicado a los actos del espíritu; la introspección encuentra

561 Se trata de unas breves consideraciones que se comprenderán más adelante en la época de consolidación, ya que en ella se aclara y profundiza esta descripción del espíritu.

sus límites, allá donde comienza la forma de vida del espíritu".[562]

II

En la época de consolidación la persona es vista a través, de sus actos: "Persona es la concreta, esencial y entitativa unidad de actos de la más diversa esencia".[563] En primer lugar cabe preguntarse cómo llega Scheler a esta conclusión. Ante todo hay que decir que por medio de la reducción fenomenológica.

Ello no es posible desde el cuerpo o el yo, que forman el estrato psicosomático del hombre. Es trascendente a ambos, pues puede objetivarlos a través de sus actos. Existe, por tanto, un hiato que imposibilita un ascenso racional hasta la persona.

Tampoco desde la conexión esencial que existe entre acto y objeto. Es un carácter accidental de la persona. Por otra parte la realización de un acto, que tiende a su objeto correspondiente, puede estar de hecho mediada por funciones psíquicas, con lo cual no se tendría noción pura de la persona.

Excluidas estas dos posibilidades, veamos en concreto cómo aplica Scheler la técnica de la reducción fenomenológica para alcanzar el ser de la persona.

---

562 SCHELER, *Die transzendentale und die psychologische Methode* I, 322.

563 SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und dir materiale Wertethik.* 11, 382. En adelante lo citaré como "Formalismus".

Es un hecho evidente que el hombre realiza actos intencionales y con sentido. Un ejemplo típico nos lo ofrece el «acto de ideación»por medio del cual se captan las esencias de las cosas. Pero cada uno de ellos, concreto y determinado en el tiempo, es llevado a cabo por el individuo con toda su esencia y existencia fácticas: es decir, por un hombre que posee un cuerpo, un yo, unas funciones físicas y psíquicas, enmarcado en un mundo exterior. Pero por medio de la reducción fenomenológica, se puede prescindir de su realidad fáctica y enfocar el rayo de la intuición pura al ser de los actos. Es entonces cuando aparece en toda su pureza la esencia de los actos, y cuando uno se puede preguntar qué sea el entender, el querer, el percibir, etc. Pero solamente se ha llegado a la esencia abstracta de acto. Esto es lo estudiado por la fenomenología pura: las esencialidades de los actos mismos y las fundamentaciones y conexiones existentes entre ellos. Es una fenomenología esencial, pero indirecta, de la persona. Según el autor nos hemos quedado a mitad de camino, porque aún nos falta por hacer la última y más importante pregunta: ¿A quién pertenecen esos actos? Con palabras de Scheler: "¿Qué ejecutor unitario «pertenece» a la esencia de una realización de actos de tan diversas clases, formas y direcciones? Porque las esencias de los actos y su nexo de fundamentación son *eo ipso «a priori»* frente a toda experiencia inductiva, podemos expresarnos de este modo: ¿Qué realizador «pertenece» esencialmente a la realización de actos de tan diversa esencia?".[564] Es entonces cuando aparece la persona como el último residuo fenomenológico, como fundamento de toda clase posible de actos. Todo acto

564 SCHELER, *Formalismus, II*, 380.

lleva necesariamente a la pregunta por su ejecutor pues de le contrario sería una esencialidad abstracta. Para que sea concreta es necesario referirla a su esencia fundamentante; debe estar referido al ejecutor de ese acto, a la *persona* que lo lleva a cabo. Frente al estudio abstracto de los actos, es posible hacer un estudio en concreto de los mismos. Y es así como nace el problema de la persona Y puede ser definida como el ejecutor unitario de todos los actos. Mandrioni ha resumido esta idea en breves líneas de la siguiente forma: «Operada la reducción fenomenológica sobre el abigarrado contenido del mundo externo e interno, con todos sus contenidos y funciones, sólo queda como residuo de la suspensión fenomenológica la esencia de las actos. Además, debido a la esencial referencia de los actos entre sí (proferir, amar, etc.) simultáneamente queda como residuo la esencia del ejecutor de los, mismos, a saber, la persona...».[565] La persona es el fundamento y unidad concreta de todos los actos.

Un planteamiento análogo al de la persona es el del mundo. Aparece como el correlato esencial de la persona, y por su relación a ella se hace concreto. La argumentación de Scheler respecto a este problema puede ayudarnos a comprender más adecuadamente el problema de la persona como unidad de actos.

Lo que define al hombre, en cuanto espíritu y su diferencia cualitativa respecto del animal es su capacidad de ideación. No es otra cosa que tener conocimientos «a priori» de los objetos, ser capaz de captar su esencia.

565 Mandrioni, H. D. *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el «Formalismus» de Maz Scheler;* Buenos Aires, 1965; *p.* 112.

Eta capacidad se extiende a toda dase de objetos tanto del mundo físico como psíquico. En una palabra: tiene el poder de idear el mundo. Es el mundo de las puras esencias, de la cosa en-sí. Solamente se han captado esencias objetivas y abstractas; lo son también el nexo esencial que puede existir entre ellas, y el mundo como estructura total de las mismas. Todo ello es un momento abstracto de la persona.

A la persona en cuanto unidad *concreta* de actos, le corresponde una unidad concreta de esencias. Hasta ahora la investigación scheleriana se ha movido en regiones de esencialidades abstractas, y consiguientemente, en un mondo meramente pensado. Por eso necesitará preguntarse el autor: «¿En qué clase de unidad se enlazan esas esencias objetivas, si es que en general han de pasar el ser y no más bien existir en ésta o aquella cosa?».[566] Se puede afirmar que la concreción de la persona concretiza el mundo abstracto.

Estas esencialidades, y sus nexos, así como la totalidad de los objetos deviene concreta por su referencia esencial a una persona individual y concreta. Ella es apertura al todo, pero en su realización es limitada. La conexión entre persona y mundo de objetos es esencial y necesaria, pero la relación práctica es parcial debido a su amplitud. El conjunto limitado de cosas, que la persona puede alcanzar para convertirlas en objetos, constituye su mundo concreto e individual. «Mas cada mundo es, al mismo tiempo, un mundo concreto sólo y exclusivamente como el mundo de una persona.[567] Por eso

566 SCHELER, *Formalismus, II*. 381.
567 SCHELER, *Formalismus, II*. 392.

afirma tajantemente que para las personas individuales no existen más que mundos individuales. La totalidad absoluta de objetos no es ni más ni menos que una idea, porque es imposible la relación real de la persona con esta totalidad. El mundo visto desde esta vertiente fue reducido por Kant a una idea, y Scheler está totalmente de acuerdo con él. El mundo es concreto y absoluto cuando está referido a la persona. Se puede decir, por tanto, que cada persona tiene su mundo individual, único, y al mismo tiempo absoluto, con el cual se halla en una dependencia total. De ahí que pueda decir que la persona es un «*mikrocosmos*», por cuanto puede contener todos los objetos de las esferas del ser, aunque de hecho no esté en relación con todos ellos.

Existe un verdadero y exacto paralelismo en el modo de acceso al concepto de persona y mundo. Aquélla es concebida como un conjunto de actos, pero son meras esencialidades abstractas mientras no estén incrustados en el ser de la persona, que es la ejecutora de cada uno de ellos. Idénticamente sucede en la esfera de los objetos: devienen concretos por su esencial referencia a la persona. Ella es el último residuo fenomenológico en el que se desemboca al investigar la esencia del acto, «El que dice pensar concreto o querer concreto, supone sin más el todo de la personalidad, pues de lo contrario se trata solamente de esencias abstractas de actos". [568] La persona se puede definir, como resumen de este planteamiento, de la siguiente manera: es el ejecutor unitario de actos concretos.

568 SCHELER, *Formalismus.* II, 396.

La persona como unidad concreta de actos es una estructura funcional. Un conjunto de actos en unidad estructural. «Así como la persona no ha de ser entendida como una mera conexión de actos, mucho menos un acto concreto de la persona como la mera suma o mera estructura de la esencia abstracta de tales actos. Antes bien la persona misma es aquello, que, viviendo en cada uno de sus actos, empapa completamente cada uno de ellos con su peculiar índole».[569] Es una estructura en acto, en la que el todo está dividido en estructuras, que son los actos. Cada uno de los actos dice relación a la totalidad de la persona, y no tienen sentido si no están engarzados en la unidad personal. Por otra parte, la totalidad no tiene sentido sin cada una de las partes, pues ella varía con la variación de sus partes. La persona es un todo organizado, en la cual los actos se relacionan entre sí, y no merced al todo, sino dentro del todo. Un acto concreto realizado por la persona se relaciona y contiene todos sus actos: «Cada vivir de esta especie -o como podríamos decir, cada acto concreto— contiene todas las esencias de actos que podamos distinguir en la investigación fenomenológica de los actos; y esto ocurre, por cierto, con arreglo a las relaciones apriorísticas de estructura que los resultados sobre la fundamentación de actos consignan».[570] La persona es una unidad y totalidad de actos funcionalmente estructurada.

Una vez que sabemos qué sea la persona, cabe preguntarse por el sentido de esta afirmación. ¿Implica una concepción actualista y se niega la sustancialidad de la persona? ¿Es una mera asociación de actos? ¿Es esto

569 SCHELER, *Formalismus, II,* 385.
570 *Ibidem.*

posible sin un elemento fijo y estable que posibilite este tejido de actos? Así lo entiende Berdiaeff: «La persona no es en modo alguno una sustancia. Una concepción de la persona así es una concepción naturalista extraña a la filosofía existencial. Con más precisión Scheler define la persona como la unidad de nuestros actos y su posibilidad a la vez”.[571] Se puede decir que en esta cita está sintetizado el pensamiento de la mayoría de los intérpretes de Scheler. De todas formas es necesaria adentrarse en la obra de nuestro autor para confirmar o negar esta opinión. Los dos puntos, que a mi modo de ver son claves para comprender su noci6n de persona, son el actualismo y la sustancialidad.

Respecto a este primer punto, su posición es clara y terminante: “La persona nunca puede ser reducida a ser la X de un mero «punto de partida» de actos, coma acostumbra a verla una manera de concepción actualista de la persona, que quiere comprender el ser de la persona por su hacer (*ex operari sequitur esse*)”.[572] Lo que con ello *se* excluye es lo siguiente: no puede ser entendida como un mosaico de actos; sería una concepción atomista que tendría su origen en la psicología asociacionista. Los actos constituirían la persona por mera asociación. No habría una unidad inicial, sino que se llevaría a cabo en la realización de los actos. Al ser ejecutados diversos actos, y unidos entre sí, forman la persona. Pero cada acto sería totalmente independiente del otro. Una mera unión constituiría la persona. Sería un haz de actos sin consistencia propia. Esto queda totalmente excluido

571 Berdaieff, N. *Cinq Meditations sur l’existence;* París, 1936; p. 199.
572 SCHELER, *Formalismus, II,* 383.

del pensamiento de Scheler. La razón la hemos visto anteriormente al analizar el contexto en que aparece el problema de la persona: es la unidad de actos pero dejan de ser abstractos por su relación a la persona concreta. Un acto o conjunto de actos, adquieren todo su sentido cuando residen en un fundamento. "El ser de la persona fundamenta todos los actos esencialmente diferentes".[573] En su obra *tod un fortleben* es donde con más claridad se rechaza la concepción actualista de la persona. Allí se trata de ver quién está obligado a probar la supervivencia personal.[574] Esto dependerá en última instancia del concepto que se tenga de la esencia de la persona. Si es un mero colectivo de actos, ella no podrá sobrevivir. Pero, si por el contrario, es algo a lo cual le es esencial el ser y existir en sus actos, algo que por su esencia no puede agotarse en casos particulares ni en la suma de ellos, al cesar uno, no por eso deja de existir la persona. La tesis actualista, dirá, es una concepción abstracta y formal de la persona.

Respecto al segundo punto —sustancialidad— niega que lo sea en dos aspectos.

— Como sustancia constante *(beharliebe subsganz),* que estuviera por detrás o encima de sus actos. En conexión con la tesis de Kant dirá "que la persona nunca puede ser pensada como una *cosa* o sustancia que poseyera cualquier virtud o fuerzas, entre los que se halla también la virtud o fuerza de la razón, etc.".[575] Ante sus ojos aparece la noción de sustancia que nace

573 *Ibídem.*
574 Cfr. Scheler, *Tod und Fortleben, X, 58 ss.*
575 SCHELER, *Formalismus* II, 371.

con la filosofía de Descartes, y que se prolonga en el racionalismo. Señala acertadamente W. Hartmann "que aquí no se supone un concepto de la sustancia grieqo-escolástico, sino más estrecho, como se forma por el siglo XVII. En esta época la relativa constancia de la sustancia se transforma en absoluta constancia e inmovilidad frente a sus accidentes que cambian".[576] Kant reacciona contra esta concepción. Scheler y Husserl admiten esta crítica. Están de acuerdo con él en que la persona no puede ser concebida como una realidad sustancial en el sentido de cosa u objeto. Trasciende este presupuesto al sostener que no está ni detrás ni *encima* de los actos. La persona constituye una unidad estructural con sus actos y se realiza al ejecutarlos, de ahí que jamás puede ser entendida como una cosa inmutable. Si la sustancia se entiende, únicamente como un soporte de accidentes, es claro que para Scheler la persona no es sustancia. La relación persona-actos no se puede identificar con la relación sustancia-accidentes.

— La causalidad sustancial es también negada. En estrecha conexión con el concepto de sustancia-cosa que recibe a través de Kant, no admite su causalidad. "La teoría actualista de la persona tiene toda la razón cuando afirma que la persona no es una «cosa» una «sustancia» que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial".[577] Si la sustancia personal fuera en realidad material, estaría sometida a una causalidad de tipo puramente físico. Con ello se abrirían dos posibilidades: que la persona fuera causa de sus actos

576 Hartmann, *W. Das Wesen der Person. Substantialität Aktualitat; Salzburger* Jahrbuch für Philosophie, 10/11 (1967) p. 158.

577 SCHELER, *Formalismus,* II, 384.

en el sentido de la mecánica, y que pudiese estar influida causalmente por las leyes de la naturaleza. Sería un objeto entre los demás objetos del mundo. Y como se hallaría enmarcada en la situación total del conjunto de objetos, éstos actuarían sobre la persona de una manera causal. Ambos aspectos son excluidos: la persona forma una estructura monárquica con sus actos, y además es aquello que nunca puede devenir objeto".[578]

En el fondo la negación de la sustancia como soporte de accidentes y la exclusión de la sustancialidad causal, tiene su origen en el concepto de sustancia-cosa. Toda su terminología está condicionada por este presupuesto. La persona no puede ser concebida como sustrato de accidentes (los actos), ya que automáticamente quedaría destruida, supuesto que es una unidad activa que se va haciendo *y* perfeccionando en la ejecución de sus actos. En ellos se manifiesta y en ellos vive, sin ser una cosa o materia que los produjese causalmente.

Podemos resumir todo lo dicho hasta ahora en las siguientes tesis:

1ª. La persona tiene un ser que fundamenta toda clase posible de actos.

2ª. Entre la persona y los actos hay una unidad estructural.

3ª. Es y vive solamente como una esencia que realiza actos.

4ª. No se identifica nunca persona y actos de tal forma que pudiera ser válida la proposición «operari est esse».

578 Cfr. SCHELER, *Formalismus, II,* 386 ss.

5ª. El ser de la persona no es fijo y estable, pues varía en la ejecución de cada uno de sus actos.

III

En la época final el hombre se constituye en la conjunción de esencia y existencia: "Que el hombre pueda separar dentro de sí, aquello que constituye su esencia y existencia, es consecuencia de que él puede separar absolutamente la esencia y la existencia a través de su espíritu".[579] La esencia del hombre es el espíritu, la existencia el cuerpo. Entre ambos existe una unión pragmática, de tipo accidental. Se trata de dos sustancias completas. Este dualismo se mantiene vivo en toda su filosofía.

Desde un punto de vista ontológico no se da una unión sustancial entre el cuerpo y el espíritu. La relación es real y demostrable, pero dirá: "No existe un lazo de unión sustancial, solamente dinámico-causal entre el espíritu y la vida, entre la persona y el centro vital".[580] Lo único que pretende es justificar la relación de dos polos, que, considerados en sí, son diametralmente opuestos. A pesar de todo existe una mutua compenetración. Se trata de una ordenación convergente en la que lo inferior —cuerpo, vida, centro vital— está al servicio de lo superior —persona, espíritu—. Sin embargo lo superior es impotente, poderoso, por el contrario, lo inferior. Se da una conjunción dinámico-pragmática, que se va realizando en el decurso de la historia. Un proceso convergente y

579 SCHELER, Zusätze *aus den nachgelassened Schri#ten,* IX, 296.
580 SCHELER. *Wesen und Formen der Sympathie,* VII, 86.

tenso en el cual el hombre realiza a Dios (panenteísmo), Muy semejante al proceso hegeliano, pero en Scheler sin un final feliz visible. Para ambos pensadores, como muy bien señala H. Plessner, Dios necesita del hombre filósofo como cooperador, pero la diferencia estriba en que el "Dios de Hegel no está por llegar sino que ha llegado; un Dios llegado a sí mismo, que, por cuanto que alcanza la autoevidencia en la filosofía, significa su fin".[581]

En esta misma vertiente ontológica hay que resaltar otra tesis sumamente significativa para comprender el ser de la persona: está individuada en sí misma y desde sí misma, ya que *«el último* y verdadero principio de individuación (y no únicamente para el ángel como enseña Tomás) se halla ciertamente en su alma espiritual (es decir en el sustrato real de su centro personal)».[582] No solamente no se individúa por su relación al cuerpo, sino que el dominio sobre el cuerpo será una condición indispensable para poder ser llamado persona. El que vive únicamente en el cuerpo no puede ser llamado persona.

Interesaba enormemente subrayar la separación total entre el cuerpo y el espíritu, dejando al mismo tiempo bien claras sus *conexiones,* para poder centrar nuestra atención en el ser de la persona. Precisamente porque forma en sí misma una sustancia completa, es necesario preguntarse de nuevo por el ser de la persona espiritual. Si es una tesis fundamental de Scheler que todo ser tiene una esencia y una existencia, se deben examinar cada

581 PLESSNER, H., *Erinnerungen an Max Scheler.* Ahora contenido en la obra «Max Shceler im Gegenwartsgeschenhen der Philosophie», Francke Verlag Bern und München 1975; p. 26.

582 SCHELER. *Wesen raid Formen der Sympathie,* VII, 131.

uno de estos principios constitutivos dentro de la persona espiritual.

La esencia de la persona a el conjunto estructurado de actos: "El centro del espíritu, la persona, no es un ser objetivo o material sino una estructura ordenada de actos que continuamente se auto- realiza (esencialmente determinada)".[583] La *existencia* es esa misma autorrealización que se hace efectiva, realidad, en el decurso de la historia. Según su esencia es una parte de Dios (del atributo espíritu), que en el proceso del tiempo lo hace realidad (*Dasein*). El modo lo explica Scheler con las siguientes palabras, "tomando parte a través de la co-realización en un orden esencial en cuanto espíritu cognoscente, en un orden objetivo de valores en cuanto espíritu que ama, en un orden final del proceso mundano en cuanto espíritu que quiere". [584]

Una vez que sabemos qué sea la persona voy a tratar de responder a una pregunta que en la época de consolidación no quedó suficientemente clara: la sustancialidad de la persona. Dos hechos nos obligan a volver sobre el tema: la afirmación scheleriana de que la persona vive en sus actos y que por tanto no es sustancia, y la tesis totalmente opuesta de que las personas son sustancias, es más, la únicas sustancias. Como punto de referencia para dilucidar esta cuestión nos serviremos del concepto clásico de sustancia. Rodríguez Rosado lo sintetiza de esta forma: "Lo definitivo en la categoría de sustancia, lo que en realidad la define, es el ser subsistente y no solo el ser sustante; el no tener ella necesidad de un sujeto

583 SCHELER, *Die Stellung des Mewscben ini iosmos,* IX, 39.
584 *Ibidem.*

de inhesión respecto de los accidentes. Con esto no hacemos más que señalar la nota radical de la sustancia: la subsistencia”.[585]

Por lo que respecta al constitutivo formal de la sustancia —ensidad o subsistencia—, Scheler sostiene terminantemente que las personas son subsistentes. El fundamento de la subsistencia lo coloca en la individualidad. “Al mismo tiempo —así lo mostré— es cada hombre, en la misma medida que es una pura persona, un ser individual y único distinto de todo otro, y análogamente su valor es un valor individual y único”.[586] La persona tiene una esencia que está individuada en sí misma. La singularidad e individualidad proviene del centro espiritual que existe por sí mismo y en si mismo, El modo de existir de la persona es el de total independencia, no solamente relativa sino absoluta. Lo hemos visto anteriormente respecto del cuerpo. Tampoco se individúa por el contenido de sus actos. Tampoco se puede decir que tenga una dependencia relativa de sus actos, pues están englobados en el ser total de la persona. La persona está completa y cerrada en sí misma y no necesita de otro principio para poder subsistir. El estar individuada en sí misma hace que sea subsistente. Este es el sentido que tiene la noción de sustancia aplicado a la persona: ser en sí, ser autónomo. María Lehner ha señalado acertadamente que en Scheler “lo más fundamental en el concepto de sustancia es la individualidad; solamente la persona individual es

---

585 Rodríguez Rosado, J. J. *Substancia:* GER (Rialp, Madrid, 1975) tomo X, p 199.

586 SCHELER. *Formalismus,* II, 499.

sustancia".[587] El principio de individuación de la persona es el espíritu. Tiene una esencia individual y esto hace que exista por sí misma y en sí misma. La individualidad se identifica sin más con la ensidad o subsistencia. En este sentido se puede decir que Scheler predica de la persona la sustancialidad.

La persona existe en sí misma y por sí misma y realiza su ser en la ejecución de sus actos. Parece un contrasentido pues el ser de la persona queda anulado al no tener una esencia estable y fija que posibilite la realización. Se puede pensar, por tanto, que el ser en-sí sustancial se diluye en un actualismo. Es pura actualidad —como el mismo dice— con lo cual desembocaríamos en su negación. Todo ser que cambia supone un ser estable y fijo que posibilite esa variación.

Esta es la objeción más seria, y que los intérpretes de Scheler afirman ser un vacio en su noción de persona. Sin embargo esta contradicción tan evidente no se da en su filosofía. Fundamentalmente se analiza su pensamiento en la época de consolidación, que es donde más ampliamente toca el problema de la persona. Y en ella parece que no se da una fundamentación de la persona como sustante. Pues bien, esa fundamentación se halla en sus últimos escritos. Como botón de muestra podemos ver en el siguiente texto: "Ciertamente la esfera de la actualidad espiritual es estrictamente personal, sustancial, en sí misma membrificada hacia arriba hasta Dios como persona de todas las personas".[588]

---

587 LEHNER, M., *Das Substanzproblem im Personalismus Max Schelers,* Freiburg in der Schweiz, 1926, p. 33.

588 SCHELER. *Wesen und Formen der Sympathie,* VII, 131.

El que la persona sea sustante radica en que es una parte del atributo «espíritu» de la persona divina. No solamente no es sustante, sino que para él no tiene sentido este problema: existe por sí de manera idéntica a como existe Dios. Esto puede parecer extraño, y de ahí la necesidad de mostrarlo paso por paso.

La distinción entre esencia y existencia en los que se constituye el ser espiritual de la persona nos abrirá el camino. "Según su existencia (ser-ahí, realidad) lo espiritual en el hombre no es sustancia absoluta —como piensa la antigua doctrina sustancialista del alma— sino una autoconcentración del espíritu divino uno como uno de los atributos del fundamento del mundo conocido por nosotros".[589] Desde esta vertiente, no se puede decir que sea sustancia. Su existencia o ser-ahí consiste en la realización de actos mediados por las funciones físicas o psíquicas. En la ejecución de cada uno de ellos se realiza a sí misma y a Dios. Por eso podrá decir que es una autoconcentración del espíritu divino. Ello implica que el ser de la persona no puede estar cerrado, completo, pues quedaría imposibilitada una ulterior plenitud que adquiere en el transcurso de la historia. De ahí, por otra parte, que niegue que entre la persona y sus actos se dé una relación de sustancia-accidentes; los actos están incrustados en el ser de la persona, que varía en la ejecución de cada uno de ellos. Por eso negará que la persona sea sustancia absoluta.

Ahora bien, el análisis de la existencia aboca necesariamente a la consideración de la esencia. La esencia de la persona es una verdadera parte de la

589 SGHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung.* IX, 105.

esencia divina. Desde este ángulo aparece como un ser que realiza actos, pero que están fundamentados en una sustancia permanente. “Ella descansa —no según su existencia, pero sí según su esencia eterna— eternamente en Dios”.[590] La estabilidad viene garantizada por la esencia divina de la que la persona humana es una verdadera parte. Aquélla es el elemento fijo y estable. De todas formas es absolutamente, necesario subrayar que no se excluye una variación o cambio en la esencia. Scheler trata de conciliar ambos aspectos. Se trata de una variación en el sentido de una mayor plenitud posibilitada por la estabilidad de la esencia divina. Por ello no se puede decir que la persona en Scheler se diluye en una mera conexión de actos. “El devenir de la persona es «autorrealización»: Pero lo que allí se actualiza, esto es constante en este proceso. En primer lugar es constante el ser absoluto, el cual es sujeto de la persona”.[591]

He llegado al final de este trabajo, en el que se puede apreciar la evolución y al mismo tiempo unidad y continuidad del pensamiento de Max Scheler. Es ahora cuando podemos responder adecuadamente a las dos metas propuestas: concepto y sustancialidad de la persona. A la primera cuestión podemos responder de la siguiente manera: la persona es una estructura monárquica de actos. Esta definición queda perfectamente aclarada y delimitada cuando profundizamos en el problema tan debatido de la sustancialidad del espíritu. A simple vista parece que es negada. Ello ocurre si se analiza desde su teoría de los actos, ya sea en los primeros escritos o en

590 SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie,* VII 86.
591 SCHELER, *Zusälze aus den nachgelassenen Schiften.*IX, 303.

la época de consolidación. Allí afirma tajantemente que la persona se hace en la realización de sus actos, y varía con la ejecución de cada uno de ellos. De todas formas pudimos apreciar en la época de consolidación que la persona se distinguía de sus actos, y el sentido que tiene la negación de la sustancialidad. Con ello quedaba posibilitada tanto la afirmación como la negación de la sustancialidad. En la época final queda totalmente esclarecido este interrogante: la persona es sustancia tanto en el sentido de sustante como de subsistente.

La persona lo es desde el primer punto de vista. Ello viene garantizado por su estabilidad en la esencia divina de una parte, y por otra, desde la esencia de la persona que es fija y estable: participa de la substancia divina que es permanente. Ello se compagina con una variación de la esencia fija de la persona. Desde un punto negativo podría llegar a esta conclusión. Pero es que además él lo afirma, cuando habla de la realización de la esencia personal. "Llega a ser la que eres según tu esencia individual",[592] dirá al hablar del amor acosmístico de persona. Esa variación no implica más que un desarrollo en plenitud de la idea eterna que su esencia implica. A mi modo de ver en esta caracterización del espíritu humano se engloba tanto la «persona» como la «personalidad». De ahí que muchas veces usa el último término. Por eso puede definir la persona como una estructura. Esta se va realizando en la ejecución de actos. No sería posible si el ser-así, o esencia de la persona no fuera fijo. Participa de la permanencia de la sustancia divina, de la que es una parte. Es por ello que al realizarse realiza a Dios,

592 SCHELER, *Wesen und Formen der, Sympathie,* VII, 136.

es coejecutor con Dios. Desde la vertiente metafísica se comprende toda la fenomenología del hombre en el mundo. Se logra una vivificación del espíritu y una espsritualización de la vida. Este es el último sentido que tiene la variación de la que habla Scheler. Se puede decir tanto de la persona divina como de la humana. Perø la esencia permanece fija, aunque inacabada. Esa plenitud se va adquiriendo en el desarrollo histórico a través de la realización de actos personales.

Es también subsistente. Está individuada, en sí misma. Aunque es una parte del ser divino, posee un modo particular de realizar su esencia propia. Es un ser subsistente (*selbstanseiendes*). Cada espíritu está individuado en sí mismo, existe por sí mismo y desde sí mismo. Aun teniendo su raíz en Dios, y también su unidad, posee individualidad propia. Su esencia no es idéntica a la de Dios. Con ello pretende salvar el panteísmo y el monismo en su filosofía. Es libre para realizar la determinación eterna que su esencia individual conlleva.

Como conclusión podemos decir que la persona humana es sustancia, y por ello en los dos sentidos que la filosofía clásica explica.[593] El punto clave de esta afirmación es una consideración metafísica de su ser. En él hay que considerar detenidamente su ser-así o esencia (*sosein, wesen*) y su ser-ahí (*dasein*). Su ser-así substa en Dios al participar de su sustancialidad, y subsiste por sí misma. Su ser-ahí es la realización de actos que ejecuta su ser-

593 En ningún momento he pretendido afirmar que él acepte la noción clásica de sustancia y mucho menos la de persona. Es más, pienso que todo intento de identificar ambos pensamientos está abocado de antemano al fracaso. Scheler parte de presupuestos distintos.

así. Pero es sustancia inacabada porque en ella es posible un desarrollo más completo de su esencia.

Fuente: Servicio de Pubilcaciones de la Univesidad de Navarra (España), 2007. http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/1912/1/01.%20LUIS%20ALVAREZ%20MUN%C3%81RRIZ,%20Persona%20y%20sustancia%20en%20la%20filosof%C3%ADa%20de%20Max%20Scheler.pdf.

La concepción de la persona en Jacques Maritain. Desde la noción de individuo a la de libertad personal

Arturo Díaz

Introducción

Nos adentramos en el ámbito antropológico para intentar responder – al menos en lo fundamental –, a ese misterio que sigue siendo el hombre. Analizaremos para ello la unidad esencial del concepto de persona, así como sus constituyentes formales: individualidad y espiritualidad, que desembocarán en una proposición de dignificación de lo humano en cuanto tal. Aspectos que son irreductibles a la mera constatación física de las características del hombre o sólo a sus aspectos psicológicos (por importantes que estos sean), y que requiere, por tanto, un develamiento mayor en la línea de explicar la estructura fundamental del ser humano.

Definido el ser humano como persona, nos basaremos en ello para afirmar el fundamento propio de la sociedad que es la misma persona humana y su necesidad de expansividad y perfeccionamiento con los otros. Este

segundo aspecto se proyectará y se refundirá en el horizonte tan notoriamente contemporáneo que es la conquista de la libertad. La persona es fuente de libertad, fundamento de lo social y sentido de la historia; creemos que el pensamiento de Jacques Maritain es una notable contribución intelectual y reflexiva de esta verdad que lenta, fatigosa y dolorosamente intenta imponerse en la realidad histórica humana.

La noción de individuo

Siguiendo el curso del pensar maritainiano, nos encontramos con el fundamento ontológico aplicado al ser humano; es decir, cómo se constituye desde el punto de vista del ser y cuáles son sus estructuras fundamentales. Realidad compleja que abordamos preguntándonos en primer lugar. ¿Qué es propiamente el individuo?, ¿qué constituye su peculiaridad? "La individualidad se opone al estado de universalidad en el que las cosas están en el espíritu, y designa el estado concreto de unidad o de indivisión necesaria para existir, merced al cual toda la naturaleza existente o capaz de existir se pone en la existencia como distinta de los demás seres".[594]

La individualidad implica una unidad concreta, indivisa, y que remite a la capacidad de diferenciarse entre los seres, diferencia que acontece efectivamente en la existencia. Siguiendo este razonamiento, el hombre, cada hombre, es una unidad en sí mismo y por ello siendo individuo, posee esa capacidad de diferenciarse y separarse de los

594 Maritain 1968: 38.

demás existentes e incluso de los iguales a él. Entonces ¿dónde radica la individualidad? "Tanto en el hombre como en los demás seres corporales, en el átomo, en la molécula, en la planta, en el animal, la individualidad tiene por raíz ontológica primaria a la materia".[595] La raíz que constata Maritain es, como el mismo precisa, "primaria"; es decir, no es la única, pues en el caso del ser humano, la otra y necesaria raíz ontológica, que explica la individualidad humana es la espiritualidad, el que el hombre sea espíritu.

Confirma esta realidad la siguiente cita, la que aclara el tema de la individualidad: "Individualidad, no individuación: la individuación por la materia es una condición exclusivamente propia de las cosas corporales".[596] Nuestra individualidad es debida a la materia y al espíritu, nuestra individuación sólo a la materia; y por ello podemos hablar con propiedad de individualidad material en cuanto estamos individuados –separados y distintos en el plano material –, con respecto a los demás seres materiales. La individualidad material, y por tanto la corporeidad de los seres materiales incluido el hombre, al tener por raíz o base ontológica a la materia, poseerá tanto sus cualidades como sus debilidades. De ello se desprenderá la siguiente y necesaria precisión.

Si bien la individualidad material proporciona al ser humano una cierta unidad metafísica, es una unidad débil, pues merced a las leyes naturales de la materia, que evidentemente se cumplen en el hombre, ésta tiende a disgregarse, disgregando con ello al mismo ser humano.

595 Maritain 1968: 40.
596 Maritain 1965: 367-368.

Una unidad mayor, más perfecta e integradora, que proviene del espíritu, es capaz de superar esa debilidad y situarla en el ámbito que le es más propio: el ámbito de la corporalidad, de la materialidad propia del mundo, podríamos decir, terrenal. Pero no dejamos de reconocer los problemas que plantea este análisis, si bien con la introducción del tema del espíritu estamos en camino de salvar la unidad subyacente al hombre como tal.

En definitiva, la superación de esta dificultad vendrá por el lado del reconocimiento del ser personal del sujeto humano, aspecto que analizaremos posteriormente; ahora, avanzando en el estudio de la constitución interna del hombre, nos preguntamos: ¿es el ser humano sólo y exclusivamente individuo? "Es muy evidente – insistimos para evitar errores y contrasentidos –, que no se trata de dos cosas separadas. No existe en mí una realidad que se llama mi individuo y otra que se dice mi persona; sino que es un mismo ser, el cual en un sentido es individuo y en otro persona".[597]

Esto nos parece especialmente relevante en la línea de afirmar la unidad del ser humano: "individualidad y personalidad no son dos realidades distintas, sino dos aspectos de una misma realidad, el ser humano".[598] Y para mayor abundamiento, anotemos lo que afirma otro comentarista: "El hombre en su esencial unidad es, por un aspecto de su ser, una persona, y por otro es un individuo",[599] lo que hay que resaltar es la unidad subyacente en la realidad metafísica que define al

597 Maritain 1965: 46.
598 Bustos 1949: 52.
599 Moreno 1987: 101.

hombre. Pues es un mismo y único ser el que reúne en sí esas dos características fundamentales; entonces, ¿cuál es el origen de estos dos aspectos?

"Todo yo soy individuo en razón de lo que poseo por la naturaleza, y todo entero persona por lo que me viene del espíritu".[600] El origen es el carácter dual, mas no dualista, del ser humano; es decir, no separado en dos cosas o realidades. La individualidad radica, en este primer sentido, en la naturaleza material del hombre: "Mi mismo «yo» es un «yo» corpóreo, que incluye a la materia, y no es un sujeto espiritual o puramente inmaterial. El cuerpo es una parte esencial del hombre".[601] Por eso podemos afirmar que se es individuo porque se existe materialmente, y se es más plenamente individuo, en el caso del ser humano, porque somos espíritu (individualidad espiritual), el cual completa la diferenciación que implica la individuación material; es decir, el espíritu termina de individualizar al hombre. Entonces, somos personas en cuanto somos espíritu y cuerpo, no sólo espíritu. Decíamos que se es persona en virtud de la espiritualidad, la cual da el sustento último a la unidad material del ser humano, superando con ello la precariedad que le es sustancial. Y, conformando así, una unidad real, una unidad material-espiritual.

Pero, sabemos que esta unidad radical se realiza con la posibilidad siempre permanente de que se genere tensión interna, e incluso conflicto en relación con los elementos que la constituyen. De esta constatación metafísica derivamos, históricamente, a distintas visiones

600 Maritain 1968: 46.
601 Maritain 1951: 103.

antropológicas que resuelven de forma muy diversa la problemática de la unidad interna del ser humano. Según Maritain estamos ante una forma equivocada de ver y comprender la individualidad, en este caso, por parte de la modernidad, lo que nos lleva irremisiblemente al tema del individualismo. "¿Qué es el individualismo moderno? Una equivocación, la exaltación de la individualidad disfrazada en personalidad, y el envilecimiento correlativo de la personalidad verdadera".[602] Esta equivocada visión, que es un sesgo que permanece hasta nuestros días, impide constatar lo valioso que se juega al interior de la humanidad y de cada uno de los integrantes de ella. Pues, esta lucha del ser humano consigo mismo es propia de su naturaleza, y parte clave de la construcción de su propia historia; el problema está en una inadecuada e incompleta comprensión de la individualidad.

"Tengamos también en cuenta que la individualidad material no es en modo alguno una cosa mala en sí. De ninguna manera. Se trata de algo bueno, ya que se trata de la condición misma de nuestra existencia".[603] Esta clara y explícita referencia a la materialidad como aspecto constitutivo del ser humano nos parece decisiva, y refrenda una postura que pretende ser realista y confirma asimismo una visión integral: "El hombre no es un agregado, una yuxtaposición de dos sustancias; el hombre es un todo natural, un ser uno, una única sustancia".[604] Más aún, para él es imprescindible reafirmar el aspecto positivo de la individualidad. "Pero hay otros que comprenden mal la distinción entre el individuo y

602 Maritain 1938: 32.
603 Maritain 1968: 46.
604 Maritain 1951: 103.

la persona; la toman como una separación, creen que en el hombre hay dos seres separados, el del individuo y el de la persona. Y entonces (según esta especie de educadores de hombres) ¡muera el individuo y viva la persona! Sólo que al matar al individuo se mata con él a la persona".[605]

La unión indisoluble en un mismo ser del individuo y de la persona nos obliga a considerarlo como lo que es, una realidad compleja y unitaria a la vez. No se puede anular un aspecto del ser humano para resaltar el otro, no es posible el engrandecer uno de los polos de lo humano hundiendo el otro, menos cuando ambos son el fundamento constitutivo de la existencia humana. Pues el hombre conforma una unidad, compuesta, tensa y desequilibrada, y sin embargo se trata de una auténtica unidad.[606] Ni siquiera se puede potenciar la persona y lo propio de su individualidad espiritual, lo que es correcto, si equivocadamente se deja fuera el reconocimiento de la individualidad material y, podríamos decir, de sus "derechos": diferencialidad física y necesidades propias de lo material. Entonces, ¿por qué esta especie de recelo intelectivo hacia la individualidad por parte de Maritain?

"Pero si es buena la individualidad, lo es precisamente en orden a la personalidad; el mal está en dar, en nuestros actos, la primacía a ese aspecto de nuestro ser".[607] Intentando responder a la pregunta anteriormente señalada debemos afirmar que dicho recelo intelectual no existe, y la preocupación versa sobre la orientación

605 Maritain 1939: 140.
606 Giró 1995: A, B.
607 Maritain 1968: 46.

vital de la individualidad. No es en la interioridad metafísica de la persona humana donde radica la tensión más grave, pues ya sabemos que no puede afectar su constitución ontológica; aunque sí, debemos reconocer, no deja de afectarle en una importante medida en el campo psicológico.

Pues bien, es fundamentalmente en la acción, externa o interna, donde se resuelve el dilema del individuo y del individualismo. Es en los actos que realiza el hombre donde podemos constatar la dirección de su accionar: o bien resaltando al individuo, en el preciso sentido de un individualismo egocéntrico, aspecto que critica Maritain, o bien en la persona, en el no menos preciso sentido de integrar la individualidad en la personalidad, enriqueciendo con ello la propia espiritualidad humana. Es en la acción, en la praxis, donde se juega finalmente la orientación de la vida humana. Con ello ya podemos vislumbrar la capital importancia que adquirirán estos elementos antropológicos en el campo político, en el sentido de oponer las visiones individualistas y todo lo que ellas implican, a la concepción personalista con su defensa integral del ser humano y de una vida social más humana. Sin embargo, debemos insistir, ¿cuál es la dirección en que se puede encaminar el ser humano al resaltar inadecuadamente su individualidad? "Si el desenvolvimiento del ser humano se realiza en el sentido de la individualidad material, caminará en la dirección del yo odioso, cuya ley es tomar, absorber en provecho propio y egoísta; y por lo mismo la personalidad como tal tenderá a alterarse y disolverse".[608]

608 Maritain 1968: 47.

Respondemos que la dirección en que se encaminará será la del "yo odioso", es decir, transitará por los aspectos más egoístas del ser humano. Si esta orientación individualista se hace central en la vida humana llevará aparejada, necesariamente, la exaltación de lo propio, la exclusividad de lo mío, y con ello se resentirá peligrosamente la misma personalidad en sus aspectos psicológicos. Y, si bien en lo metafísico dicha situación no puede modificar la condición existencial ni la realidad esencial de la naturaleza humana, puede suscitar significativos condicionamientos a una teoría de la persona, o del ser humano en general. Es el tema del yo como único referente para sí mismo: "Si me abandono a la perspectiva de la subjetividad, absorbo todo en mí mismo; y sacrificando a mi único, vengo a caer en lo absoluto del orgullo y del egoísmo".[609] Se trata de una subjetividad cerrada sobre sí misma y de espaldas a las demás subjetividades; es decir, a los otros, y que impide reconocerlos como tales otros y valorarlos en su propia y única subjetividad.

Este subjetivismo terminará por perderse a sí mismo, y con ello genera condiciones que hacen imposible una vida social auténtica, negando a su vez la posibilidad de construir proyectos políticos verdaderamente humanos. «Si me abandono», pero si realizo lo contrario, si mi yo se abre a los otros, entonces otra muy distinta es la perspectiva. "Si por el contrario, ese desenvolvimiento toma el sentido de la personalidad espiritual, se encauzará el hombre por la senda del yo generoso".[610] Es el desafío

609 Maritain 1982: 98.
610 Maritain 1968: 47-48.

de la generosidad y no la anulación de la mismidad del yo, no es la negación de lo propio que constituye cada ser humano; es más bien su adecuada dirección hacia la personalidad y hacia una integración adecuada, y no la exclusión de la individualidad que necesita cumplir su papel, tanto en lo material como en lo espiritual.

Este es el paso del yo individualista al yo generoso y alterno (en el sentido de los otros), posibilitando la construcción de lo social y aportando los fundamentos de la vida política entendida en el sentido maritainiano. Todo ello comenzará a realizarse con la aceptación, tanto individual como social, de la importancia del fundamento espiritual de la vida humana; en otras palabras, es la persona en su adecuada conceptualización quien expresa de mejor modo lo que es propiamente humano.

El concepto de persona

Si bien ya adelantábamos en el punto anterior los fundamentos de la persona, que el filósofo considera necesarios dada la concepción unitaria del ser humano, ahora la precisaremos aún más. La clave para comprender a cabalidad la propuesta maritainiana radica en el fundamento de su pensar político; dicho de otro modo: "toda la filosofía política de Maritain descansa en su antropología, o, más precisamente, en su metafísica de la persona".[611]Esta última afirmación requiere ser explicitada profundizando en el aspecto integrador y potenciador de lo auténticamente humano. Dicha autenticidad radica, a su vez, en el reconocimiento del

611 Moreno 1987: 17.

carácter espiritual del hombre, que es aquella capacidad que posee lo humano para ir haciéndose a sí mismo. "La noción de personalidad no radica en la materia a la manera de la noción de la individualidad de las cosas corporales, sino que se basa en las más profundas y más excelsas dimensiones del ser; la personalidad tiene por raíz al espíritu".[612] La personalidad es manifestación de la raíz espiritual del hombre. Es lo que hace persona al sujeto humano y no sólo individuo material, pues en ella residen tanto la individualidad material como la personalidad espiritual, constituyendo, de esta modo, un mismo y único ser.

Para Maritain, ya lo mencionábamos, el ser humano constituye una realidad compleja; y al utilizar el término compuesto confirma esta afirmación. Sin embargo, se trata de descubrir la unidad subyacente a dicho compuesto y esta unidad es la personalidad, que es otra forma de nombrar a la capacidad de existir del espíritu humano. Si bien existe unidad; por otro lado, no deja de haber individualidad material y en ese preciso sentido el concepto de parte es indisoluble de lo material, y de la individuación que comporta en el hombre, tanto como en el resto de los seres corporales. "Para Santo Tomás la *ratio* o valor inteligible del todo, de la totalidad, va indisolublemente unido a la de persona. Es ésta una tesis fundamental del tomismo. La persona es como tal un todo. El concepto de parte es opuesto al de persona".[613]

El pensamiento tomista justamente no niega el carácter de parte del ser humano, en el exacto sentido que hemos

612 Maritain 1968: 44.
613 Maritain 1968: 62.

analizado y, al mismo tiempo, afirma la concepción de totalidad inserta en la noción de persona. Maritain devela este valor inteligible que constituye el ser un todo, el cual, precisamente, sólo puede ser entendido, captado y asimilado desde una realidad que comporte racionalidad: el hombre es un ser racional, el hombre, asimismo, es persona y, por ello, es un todo. Dicho de otro modo: "el hombre por ser persona está dotado de materia y espíritu; por la materia tiene una individualidad y por el espíritu posee una personalidad, pero sin embargo es una unidad".[614] ¿Por qué esta insistencia en el aspecto espiritual? No porque pudiésemos adherir a una postura de corte espiritualista, sino porque "Maritain concibe al hombre como una sustancia corporal inteligente, es decir, como una persona, como un universo de naturaleza espiritual",[615] y es precisamente al interior de ese universo donde se juega, en gran medida, aunque no absolutamente, la evolución de la historia.

La capacidad de tener conciencia de sí es uno de los rasgos más propios del hombre, y de ello no sólo es testigo la historia, sino que además su propio avance depende de los progresos de esa conciencia humana. Si bien no es posible reducir la realidad humana y sus avatares históricos a la conciencia, sin ella se hace impensable el mundo propiamente humano, y su explicación – nuevamente – la debemos verificar en la constitución ontológica del hombre.

"La persona es una sustancia que tiene por forma sustancial un alma espiritual, y que vive una vida no sólo

614 Caiceo 1994: 73.
615 Moreno 1987: 17.

biológica e instintiva, sino intelectual y voluntaria".[616] Esta constitución vertebradora de lo humano integra tanto lo vital-biológico como lo intelectual-volitivo, siendo este último aspecto el que, emergiendo del anterior, da sentido al existir del hombre. Le posibilita una vida realmente propia; y aunque condicionada por sus raíces instintivas no es determinada absolutamente en su libertad, abierta tanto al conocimiento como al desarrollo de la voluntad. Es posible emanciparse, relativamente, de aquellas condicionantes biológicas, porque el fondo de lo propiamente humano es su ser personal, "dotado de razón y de voluntad, que es, por lo mismo, un centro inagotable de conocimiento, de amor y de libertad".[617]

Sin menoscabar la riqueza espiritual a la cual hemos hecho mención, una lucha – en ocasiones, dramática – se hace presente: "El hombre no será verdaderamente una persona sino en la medida en que la vida del espíritu y de la libertad triunfen en él sobre la de los sentidos y de las pasiones".[618] Esta afirmación hace imprescindible realizar las precisiones pertinentes. No se trata de negar la vida de los sentidos ni anular el mundo pasional, que son también parte del hombre, tampoco se trata de un reduccionismo espiritualista del que ya hemos dado cuenta anteriormente; se trata, insistimos, de conquistar la libertad subordinando los sentidos y las pasiones a la auténtica vida del espíritu.

El realismo maritainiano, por otro lado, no excluye la importancia de la vida sensitiva, pero intenta darle su

---

616 Maritain 1982: 104.
617 Moreno 1987: 17.
618 Maritain 1968: 48.

lugar en la ordenación hacia una auténtica vida humana. Si antes era la lucha, ahora nos enfrentamos a la violencia, pues la vida humana no puede dejar de sufrir los desgarros propios de su naturaleza. "En su misma raíz de independencia, pero hundida en las violencias resultantes de la naturaleza material en el hombre y fuera del hombre, la persona tiende a sobrepasar esa violencia y a ganar su libertad de desarrollo".[619] Esta es una cita capital para entender los propósitos que animan a Maritain en su análisis de la condición humana; no es sólo por los aspectos antropológicos involucrados – importantes ya por sí mismos – sino también por las consecuencias que de ello se derivarán en la vida política y social del hombre.

Si lo analizamos con detención, aparece con claridad el reconocimiento de la violencia y su capacidad disgregadora, tanto en el interior del ser humano como en lo que él principalmente construye: la sociedad y la cultura. Sólo con ese reconocimiento es posible tender hacia la libertad y conquistarla para la persona, de allí obtendremos una real independencia, bien que limitada, no menos auténtica.

Enfrentar la violencia, o al menos mitigar sus dolorosos efectos, es una tarea dificilísima; pero creemos, a pesar de todo, que es posible intentarla. "El yo, por ser no sólo un individuo material, sino además una persona espiritual, se posee a sí mismo y se tiene a sí mismo en la mano, en tanto que es espiritual y libre".[620] Si el hombre es capaz de poseerse a sí mismo, que es lo que

619 Maritain 1986: 61.
620 Maritain 1982: 107.

sostiene ¿por qué no va a ser capaz de hacerse cargo de sus propias limitaciones? ¿Por qué no le va a ser posible usar de su libertad para superar la violencia que está en él y la que lo circunda? No esperamos que ello ocurra de forma completa y pronto, ni menos «automáticamente», ni tan siquiera se realice en la historia cercana, pero sí que es posible avanzar hacia su consecución progresiva aunque su plenitud no la alcancemos nunca.

Si dependemos de la materia también contamos con el espíritu para autoposeernos, pues "allí donde la materia localiza, sitúa, el espíritu traspasa las fronteras, es principio de superación, de trascendencia".[621] Esta trascendencia, retomando la noción de personalidad, no sólo es superación de la materialidad en términos externos, es también superación de nuestras propias trabas en términos internos. La personalidad es un referirse a sí: "de modo que la personalidad significa interioridad propia, en sí misma".[622] La interioridad recién mencionada, que es uno de los aspectos que caracteriza a nuestra persona, nos diferencia radicalmente de los demás seres y posibilita la distinción relativa que existe entre los seres humanos: diferentes efectivamente pero compartiendo una misma naturaleza. Esta interioridad es la propiedad de referirse a sí, de decirse y de conocerse a sí mismo. Pero frente a una afirmación de este tipo, ¿no nos da la impresión de asistir a una especie de autocomplacencia y de autosuficiencia de la subjetividad humana?

---

621 Moreno 1987: 101.
622 Maritain 1968: 44.

"Por el mero hecho de ser yo una persona y de comunicarme a mí mismo, exijo comunicarme con el otro, y con los otros, en el orden del conocimiento y del amor".[623] El ser personal no se agota en su propia mismidad, exige salir de sí para ir al encuentro del otro, para encontrarse con otras personas y comunicar no sólo lo que piensa, sino también lo que siente y experimenta. En una palabra: para posibilitar el encuentro efectivo de dos realidades, si bien separadas y distintas, al mismo tiempo cercanas y similares. El fundamento de la auténtica sociabilidad humana lo encontramos aquí y de esta manera hacemos también posible la organización de la vida en común: el mundo de la política hace su aparición con toda su fuerza y toda su importancia. Y esto no es solamente una posibilidad existencial del ser personal, constituye también una auténtica necesidad.

"La necesidad más absoluta de la persona es comunicarse con el otro mediante la unión de inteligencia, y con los otros mediante la unión afectiva".[624] Es una necesidad de comunicarse a través del conocimiento en todas sus múltiples variables, así como también completar y enriquecer esa comunicación con la expresión de la afectividad. La unidad del género humano no es sólo una tarea de la inteligencia, es una labor de todas nuestras potencias afectivas, un proyecto de la voluntad encarnado en un amor efectivo y eficaz. Es en la sociedad y en el mundo de lo político donde debería operar – a pesar de las evidentes y profundas dificultades –, la comunicación inteligente y la unidad de los afectos.

623 Maritain 1968: 44.
624 Maritain 1982: 106.

No entraremos ahora en los apremiantes dilemas y agudos conflictos que –a pesar de lo afirmado con respecto al carácter comunicativo de la persona humana–, constatamos en la historia del género humano y su devenir actual. Queremos solamente resaltar el núcleo de bondad que reside en la naturaleza humana y que no por ello anula sus aspectos más trágicos y oscuros. Sin embargo, y por ello mismo, reiteramos nuestra insistencia en destacar este aspecto de positividad radicado en el corazón de lo humano. "La persona como tal es un todo, un todo abierto y generoso".[625] Sin apertura y sin generosidad no hay historia humana, ni siquiera simple devenir temporal. Esta comunicación generosa es la condición de posibilidad para el encuentro personal y el desenvolvimiento de la historicidad, y lo es porque la persona humana constituye un todo, no mera parte o agregado de un todo mayor, sea éste natural o cultural.

Cada persona individualmente considerada es un todo abierto a la comunicación y un todo que, al menos potencialmente, puede darse con generosidad a los otros, creando así lo auténticamente social. Y, de este modo, completamos esta caracterización de los rasgos fundamentales de la persona; analizándolos no sólo en función de lo propiamente antropológico, además de sus bases ontológicas, sino también vislumbrando algunos elementos del papel esencial que jugará en el campo de lo político. En el siguiente acápite nos abocaremos a desentrañar en qué consiste la noción de dignidad y su significación tanto humana, en sentido general, como socio-político en un sentido más específico.

625 Maritain 1968: 66.

Dignidad de la persona humana

Al explicar la constitución ontológica de la persona se hace necesario presentar sus peculiares características y lo que de ello se deriva; ahora, es necesario verificar el fundamento de su importancia: ¿Qué hace a la persona ser merecedora de un trato especial? ¿En qué afecta a la vida política el reconocimiento, o su ausencia, a la dignidad humana?

Para relacionar la síntesis precedente con el tema al cual estamos abocados, examinemos esta primera cita: "Tales son, a nuestro entender, estos dos aspectos metafísicos del ser humano: individualidad y personalidad, con sus fisonomías ontológicas propias".[626] El análisis de esos aspectos ya lo hemos realizado, queremos resaltar ahora el lenguaje metafísico que utiliza Maritain, el cual acude a un fundamento ontológico en su concepción del ser humano para sustentar su visión, la cual deriva de su maestro, Santo Tomás: "La persona es lo más noble y lo más perfecto en toda la naturaleza".[627] No olvidemos que esta afirmación deriva, a su vez, de la noción de persona aplicada a la Divinidad, por tanto su importancia metafísica es notable y Maritain no duda en hacerla propia para justificar la dignidad de la persona humana.

Esclarezcamos ahora el significado y sentido que posee lo afirmado sobre la persona. "Sólo la persona es libre; ella sola posee, en el pleno sentido de estas palabras, una interioridad y una subjetividad, porque ella se contiene y se recorre a sí misma".[628] Este autoconocimiento

626 Maritain 1968: 46.
627 Maritain 1968: 46.
628 Maritain 1982: 88-89.

posibilita a la persona un reducto absolutamente propio y que ya afirmáramos más arriba: la interioridad, su propia interioridad; frente a sí misma la persona se descubre, se conoce y se tiene a sí misma. Este tenerse (o autoposeerse) es fundamental para la construcción de auténticas redes de relación social. A partir de aquí cada persona podrá ser un centro de relación, y no un mero punto en el entramado de la sociedad. Maritain lo expone con estas palabras: "Para distinguir y separar desde el principio una filosofía social que se edifica sobre la dignidad de la persona humana de cualquier otra filosofía social fundada en la primacía del individuo o del bien privado, es la razón por la que ese personalismo insiste tanto en la distinción metafísica entre individualidad y personalidad".[629]

Como recién sosteníamos, el fundamento metafísico de la persona humana no solo comporta un principio antropológico, que es la base para cualquier afirmación posterior, sino también supone una postura filosófico-política que justifique dicho principio y que lo haga real en la existencia. La distinción entre individualidad y personalidad adquiere pleno sentido en la dirección de reafirmar el valor de la persona humana, su irreductibilidad a ser sólo individuo y, por otro lado, al ser justamente persona, reclamar para sí un bien social acorde a su verdadera condición. ¿Y cuál es ésta? "Si la persona exige por sí misma "formar parte" o "ser miembro" de la sociedad, esto no significa que exija estar en la sociedad como una parte, sino que exige, por el contrario – y esto

629 Maritain 1968: 11-12.

es una necesidad de la persona como tal –, ser tratada en la sociedad como un todo”.[630]

La condición personal es la condición de un todo, si bien gracias a la individualidad es parte de la sociedad. Este todo exige ser tratado como tal, es decir, la dignidad de la persona humana es nada menos que el fin de la sociedad, y sólo en el reconocimiento y búsqueda de dicho fin adquiere sentido y valor la construcción de una sociedad. Maritain insistirá en ello: “La personalidad humana es un gran misterio metafísico. Sabemos que el aspecto esencial de una civilización, digna de tal nombre, es el sentido del respeto hacia la dignidad del ser humano; también sabemos que para defender estos derechos, como para defender la libertad, conviene estar pronto a dar la vida. ¿Cuál es pues, el valor que encierra la personalidad del hombre para merecer estos sacrificios?”.[631]

Antes de responder a la pregunta formulada por el autor, centrémonos en las exigencias aquí señaladas, que no son precisamente menores. Si se plantea, incluso, el entregar la vida – valor absoluto para el propio hombre –, para conquistar el respeto a la dignidad del ser humano, esto quiere decir que los derechos humanos y la libertad son sustanciales a la civilización, es decir, a la cultura y a la vida del espíritu (lo que hemos visto en puntos anteriores). No hay auténtica vida humana – la vida de la cultura en su conjunto – sin el respeto por la condición propia del hombre, por su dignidad irrenunciable. Intentemos ahora dar respuesta a la pregunta por

630 Maritain 1968: 64.
631 Maritain 1969: 12.

el valor de la persona humana, sin desconocer el fondo de dificultad metafísica que ello encierra. "La tradición metafísica occidental define a la persona por la independencia, como una realidad que, subsistiendo espiritualmente, constituye un universo aparte y un todo independiente (con independencia relativa) en el gran todo del universo, y cara a cara del Todo Trascendente que es Dios".[632]

El valor de la persona humana radica, ya lo afirmábamos, en su condición de todo, pero también en que el ser un todo significa una cierta independencia enfrente del universo físico. ¿Y ello por su realidad material?; ciertamente que no. El ser un universo en sí mismo radica en su espiritualidad, en aquello que es irreducible a la materia si bien necesita operar siempre con ella, pero que en definitiva se ubica en una situación excepcional en la totalidad del universo y frente a la Divinidad.

En suma podemos afirmar que la dignidad del ser humano radica en que la persona es independiente en su existir y, por tanto, sólo depende de sí misma en el orden de la acción. Destaquemos que no se afirma una independencia ontológica, ciertamente contradictoria con una visión cristiana, pero se sostiene claramente la independencia en el existir propio del hombre, la independencia en el campo de la acción humana.

632 Maritain 1968: 43.

Persona, sociedad y libertad

El fundamento, por tanto, de la sociedad en su conjunto es la persona humana y su proyección en la existencia es la acción y la acción más significativa será la de carácter político. Es una relación directa entre persona y sociedad, pues "la noción de personalidad implica, así, las de totalidad e independencia, que constituyen su dignidad y sus derechos".[633] La relevancia de la dignidad de la persona la hace ser el fin de la sociedad, y como fin da sentido a toda lucha de dignificación de ella misma y de su construcción más preciada, la misma sociedad a la que, sin embargo, no puede dejar de pertenecer como miembro.

Esta idea de pertenencia por un lado, y de creación y libertad por otro, no supone una contradicción, sino que se funda en la constitución misma de lo humano: "siendo el espíritu la raíz de la personalidad, la corporeidad individual le da a esa misma personalidad características peculiares; o que, el todo ontológico que es la persona, no impide su ser moral y socialmente parte, ni su participación social y política; o que, por último su dignidad de fin, lejos de impedir la relacionalidad social, la funda, y le da su verdadero sentido".[634] La dignidad humana es fundamento de las relaciones sociales que revierten sobre el mismo hombre, para posibilitarle – a su vez – el cumplimiento de dicha dignidad. De esta tensión da cuenta la siguiente afirmación de Maritain: "El hombre es persona y obra dándose a sí mismo sus propios fines, un universo en sí mismo, un microcosmos

633 Naudón 1948: 273.
634 Moreno 1987: 99.

que, en su existencia precaria y amenazada en el seno del universo material, posee no obstante más alta densidad ontológica que todo ese universo” .[635] Se mencionan aquí, nuevamente los dos polos de la constitución humana: la debilidad material (frente al universo todo) y la densidad espiritual. El primero lo condiciona en su existir, pero no anula la capacidad anunciada en el segundo extremo, el de ser una totalidad compleja – un universo en sí – cuyo valor, por ser espiritual, es mayor incluso que el universo mismo.

El filósofo francés profundiza estas afirmaciones: “En cuanto somos individuos, cada uno de nosotros es un fragmento de una especie, una parte de este universo, un puntito de la inmensa red de fuerzas y de influencias cósmicas, étnicas, históricas, por cuyas leyes está regido; puntito sometido al determinismo del mundo físico”.[636] Hay un pleno reconocimiento del carácter individual y material del ser humano, su dependencia del mundo físico así como su sujeción, en cuanto individuo material-espiritual, a los avatares históricos; es el sentido realista que intenta tener siempre presente. Y, sin embargo: “cada uno de nosotros es al mismo tiempo una persona; y en cuanto somos una persona, dejamos de estar sometidos a los astros; cada uno de nosotros subsiste todo entero por la subsistencia misma del alma espiritual, y ésta es en cada uno un principio de unidad creadora, de independencia y de libertad”.[637]

---

635 Maritain 1982: 88.
636 Maritain 1968: 41.
637 Maritain 1968: 41.

Somos sujetos de condicionamientos, sin duda, pero a partir de ellos es posible una emancipación – por relativa y circunscrita que nos parezca –, de los impedimentos fácticos: cósmicos, biológicos e incluso sociales. El que la persona comporta el necesario reconocimiento de la independencia y la libertad que la constituyen como tal, además de la unidad que subyace en sí misma, posibilita hablar de un centro de vitalidad que se autoconoce, se transforma a sí mismo y modifica el entorno que le rodea. Si en la base de la sociedad situamos a la persona, al reconocer su dignidad posibilitamos su desarrollo y también su perfección creciente, fruto de la libertad y de la creación humana. Esta insistencia en la libertad estará siempre presente en el pensamiento de Maritain: "El acto libre, además de ser el acto de la persona como tal, es la revelación de la persona a sí misma; y tal vez ese acto personal y esa revelación sean idéntica cosa".[638] La libertad revela al hombre su mismidad, su ser persona, y en el acto de revelarse como sujeto libre el hombre revela su dignidad más profunda. No hay nada más digno de la persona que una vida en libertad: vida y libertad, en cierto modo, son los absolutos de la existencia humana.

Nunca será demasiada la insistencia en esta profunda unidad entre persona y libertad: "Una persona es un centro de libertad, se abre y se desenvuelve en valores psicológicos y morales".[639] Desde la interioridad propia de lo humano, la libertad se despliega en sus posibilidades, se manifiesta en el amplio campo de la realidad humana, se expresa en valores que enriquecen la vida humana,

---

638 Maritain 1939: 100.
639 Maritain 1965: 365.

que potencian infinitamente la acción del hombre. Esta riqueza valórica es signo y constatación de la nobleza de la vida humana, de su irrenunciable vocación a la perfección, y de la honda dignidad del ser humano. Pero ¿esta dignidad se sustenta en una libertad inmanente a la historia y al universo, o bien es capaz de trascenderlos? "Lo más hondo y esencial de la dignidad de la persona humana es el tener con Dios no solamente un parecido común a las demás criaturas, sino el parecérsele en propiedad, el ser imagen de Dios, porque Dios es espíritu, y el alma procede de Dios, ya que tiene por principio de vida un alma espiritual, un espíritu capaz de conocer, de amar y de ser elevado por la gracia a participar de la misma vida de Dios".[640]

Excluyendo el aspecto teológico, el cual no nos compete, el fundamento último es posible explicitarlo en clave filosófica, y ésta consiste en la afirmación de la trascendencia, en la posibilidad de traspasar los límites de la materialidad, o sea, en la afirmación de la condición espiritual del ser humano; y si ello no es aceptado, al menos el reconocimiento de sus capacidades esenciales: conocer, amar y ser libre para realizar su vida. La dignidad del hombre está, lo reafirmamos, en el desarrollo de su ser personal, tanto como individuo e integrante de una sociedad, así como sujeto poseedor de personalidad y creador de su propia historia. En otras palabras, la dignidad de la persona humana radica en la conquista de la libertad, tanto para sí de manera individual, como para el conjunto de la sociedad, de forma comunitaria. Aquí se funden los dos aspectos de la dignidad humana,

640 Maritain 1968: 45-46.

y un proyecto auténticamente humanista no puede dejar de reconocer a ambos. Expresado de otra forma: dignificar la persona es dignificar sus condiciones vitales, permitiendo que realice una auténtica vida social.

Bibliografía

Bustos, I. (1949), *Democracia y humanismo*, Editorial Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Caiceo, J. (1994), "Hombre, cultura y educación en Jacques Maritain", en *La antropología filosófico-cristiana de Jacques Maritain*, Ricardo salas (ed.), Universidad Católica Blas Cañas, Santiago de Chile.

Giró, J. (1995), *El pensament polític de Carles Cardó i de Jacques Maritain*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona.

Giró, J. (1995), "Tres eixos fonamentals de la reflexió sobre la persona en la filosofia de Jacques Maritain", *Ars Brevis*, vol. 1 (1995), Barcelona.

Maritain, J. (1938), *Tres reformadores*, Letras, Santiago de Chile.

Maritain, J. (1939), *Para una filosofía de la persona humana*, Letras, Santiago de Chile.

Maritain, J. (1951), *Razón y razones*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires.

Maritain, J. (1965), *Grados del saber*, Club de lectores, Buenos Aires.

Maritain, J. (1968), *La persona y el bien común*, Club de lectores, Buenos Aires.

Maritain, J. (1969), *Principios de una política humanista*, Difusión, Buenos Aires.

Maritain, J. (1982) *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Club de lectores, Buenos Aires.

Maritain, J. (1986), *Cristianismo y democracia*, Leviatán, Buenos Aires.

Moreno, F. (1987), *Actualidad de Jacques Maritain*, Marracci, Santiago de Chile.

Naudón, C. (1948), *El pensamiento social de Jacques Maritain*, Club de lectores, Santiago de Chile.

Fuente: Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen 5, Nº 5, 2006. Caracas, Venezuela.

Persona, vocación y compromiso en Emmanuel Mounier

Isidro Rodríguez Marugán

Introducción

“Mi vocación trasciende a mi existencia, como lo eterno a lo temporal, sin embargo ligada por el misterio de la libertad ha sido formada por mí en colaboración con la intención divina; sufre retrocesos, desviaciones, avances rápidos según mi respuesta a los acontecimientos y a las manifestaciones de Dios. El último rasgo se lo daré con mi muerte”. Estas palabras de Mounier nos pone en contacto con el hombre, su pensamiento y su acción. En él no existen disociación ni dualismos teóricos-prácticos. Pensamiento y acción fueron una constante recíproca de su existir. La unión vital de estos dos principios emanan de la persona que está en continuo movimiento; movimiento interior donde la persona se repliega y otro exterior donde la persona se dona, se da. ”La existencia personal se ve siempre disputada, entonces, por un movimiento de exteriorización y un movimiento de interiorización, ambos esenciales… No hay que despreciar la vida exterior: sin ella la vida interior enloquece, así como también sin mi

vida interior, la primera por su parte desvaría”.[641] Y el filósofo de Grenoble es un maestro que nos guía desde ese mundo interior para darnos luz en lo exterior.

Mounier es un hombre coherente y fiel al acontecimiento interior, que le reclama compromiso, lúcido y fiel, a los hechos y situaciones, donde su existencia vive encarnada. Su pensamiento es un pensamiento de situación: los acontecimientos sociales, políticos, económicos e históricos alimentan su propia biografía. Es una existencia testimonial vivida en un contexto concreto pero no significa que no lo supere, es más, lo transciende y supera su propia biografía. “…La Encarnación no es un relato exterior a la historia. Misterio que transciende la historia, se desarrolla, sin embargo, en plena historia. La Encarnación no es una fecha, un punto, sino un centro de la historia del mundo, sin el límite del espacio y del tiempo…Que la condición del ser humano sea la condición de un ser encarnado, en ningún sitio este resultado del análisis reflexivo recibe un soporte tan sólido, con tantas posibilidades de extrapolación, como en la religión del Verbo Encarnado”.[642]

Él asumió y respondió a esta llamada que el acontecimiento hacia a su vida con una vivencia comprometida. Renuncia a un porvenir seguro y acomodado como profesor de instituto, a una carrera universitaria que sin duda alguna hubiera sido brillante y consciente que el ser cristiano sólo puede entenderse desde el testimonio acepta la austeridad y pobreza como donación plena y como despojo integral.

641 El personalismo, pp. 491-492
642 Personalismo y cristianismo, p. 897

Paul Ricouer nos dice que Mounier nos ofrece una matriz filosófica, donde propone a todas las personas que se acerquen a su pensamiento (sean filósofos, intelectuales o no), cargada de tonalidades, de formas teóricas y prácticas capaces de una o varias filosofías, facilitando una o varias sistematizaciones. Y la riqueza de esta matriz filosófica es la que guía esta reflexión acerca de la noción de persona y sus dimensiones en su pensamiento.

La persona

"Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda sus actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación".[643]

Lo primero que aclaramos es que nuestro autor no presenta las características propias de una definición clásica ¿por qué? porque la persona no puede ser tratada como objeto, no es una cosa material; la persona es una realidad indefinible "La persona, efectivamente, siendo la presencia misma del hombre, su característica última, no es susceptible de definición rigurosa… En los límites que nos fija aquí nuestro campo no podemos más que describir la vida personal, sus modos, sus caminos, y

643 Manifiesto a favor del personalismo, p. 625

hacer una llamada a ella” [644] por eso la propia definición es una descripción y enumeración de notas.

Estas pinceladas que Mounier esboza sobre este cuadro dejan claro que la persona tiene un valor absoluto. Esta realidad personal y acto de fe, como dice Mounier es una afirmación en el sentido más zubiriano de la palabra. Éste habla de la persona como un absoluto relativo porque existe respecto a otras cosas. Pero para realizarse como tal no es autosuficiente “porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado” [645] leamos ahora al fundador de Esprit y las coincidencias en este sentido de la noción de persona como un absoluto relativo son muy parecidas sino casi iguales. “Queremos decir que tal como la designamos la persona es un absoluto respecto de cualquier otra realidad material o social y de cualquier otra persona humana. Jamás puede considerarse como parte de un todo”.[646]

Mounier tiene muy claro que la persona con todo su valor y plenitud es «un absoluto» no «el absoluto». “Digamos inmediatamente que a esta exigencia de una experiencia fundamental el personalismo añade una afirmación de valor, un acto de fe: La afirmación del valor absoluto de la persona humana. Nosotros no decimos que la persona del hombre sea el Absoluto (aunque para un creyente el Absoluto sí sea Persona, y en el rigor del término sólo sea espiritual siendo personal)”.[647]

---

644 Ibid., pp. 625-626
645 Zubiri, X., El hombre y Dios, Alianza, Madrid 1988 p. 52
646 Manifiesto a favor del personalismo, p. 626
647 Ibid., p. 626

Este análisis lo resumiremos en estas palabras tan perspicaces: La persona es un “centro de reorientación del universo objetivo” lo que significa que es una actividad de autocreación, de comunicación y de anexión, que se capta y se conoce en su acto como movimiento de personalización. Es su continua superación. Los sentimientos mismos testimonian que soy más que yo. El pudor y la vergüenza dicen que soy más que mi cuerpo; la timidez: que yo soy más que mis actos y mis palabras; la ironía y el humor: que soy más que mis ideas; la generosidad: que estoy por encima de mis posesiones. La trascendencia está encarnada; se manifiesta en y por la inmanencia. La persona es esa trascendencia inmanente”.[648]

La persona es un ser espiritual, pero encarnado “Yo soy persona desde mi existencia más elemental, y, lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi asentamiento personal. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, el más cercano de ellos: ¿Cómo podría unirse en ese caso a mi experiencia de sujeto? De hecho, las dos experiencias no están separadas: Yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente, son una sola y misma experiencia. No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: Yo estoy expuesto por él, a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo de la soledad del pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí, a la problemática del mundo y a las luchas del hombre”. [649]

648 Lacroix, J., El personalismo como anti-ideología, p. 196
649 El personalismo, p. 469

La persona no es objeto no es "cosa" no es un ente puramente material; ni es la conciencia que tengo de mi yo, no es un "ente ideal", no es una subjetividad pensante. Es una estructura psicosomática que da unidad a toda la actividad que realiza desde una adhesión a uno valores que acepta libremente.

Ante esta realidad personal que nos describe Mounier, nos asomamos al mundo y vemos que gobierna una tiranía, una supremacía la del individuo sobre la persona. No es aislamiento, no, "El individualismo es una decadencia del individuo antes de ser un aislamiento del individuo; ha aislado a los hombres en un hombre abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, dios soberano en el corazón la medida en que los ha envilecido".[650] Adjetiva muy bien las cualidades del individuo burgués. El modelo de hombre que ha dominado durante este período de historia es de una libertad sin dirección ni medida, que desde el primer momento vuelve hacia los otros la desconfianza, el cálculo y la reivindicación; instituciones reducidas a asegurar la no usurpación de estos egoísmos, o su mejor rendimiento por la asociación reducida al provecho".[651]

La primera tarea del individualismo es centrar al hombre, al individuo sobre sí mismo. El personalismo descentra al hombre para establecerlo en las coordenadas y en los horizontes abiertos de la persona.

Existe una realidad latente y global de este individualismo que por sí mismo constituye no sólo una

650 Manifiesto al servicio del personalismo, p. 592
651 El personalismo, p. 474

elección de vida, una moral, sino que conforma todo un pensamiento, una cosmovisión de la realidad, del mundo, del hombre "Es la metafísica de la soledad integral, la única que nos queda cuando hemos perdido la verdad, el mundo y la comunidad de los hombres".[652]

Esa soledad frente a la verdad se caracteriza porque no pienso con los otros no dejo que la luz común pueda iluminarme y por tanto mi pensamiento y mi conocimiento son únicos, además lo encierro, lo acoto para que sea incomunicable.

La soledad frente al mundo se manifiesta en la volubilidad de mis sensaciones, de mis opiniones, de mi razón encarcelada entre las rejas de la inmanencia, entonces, la psicología pintoresca, llamada de varios nombres reemplaza ese deseo natural de saber propio de todo hombre, la metafísica queda relegada a un segundo plano o simplemente desaparece esta preocupación. Lo común no es interesante sólo estimo lo que me diferencia, no importa la fuente de donde proceda esta singularidad. La soledad frente a los hombres, el mundo moderno ha endiosado a este hombre abstracto, libre de toda ligazón y como norma de vida el desarrollo de su espontaneidad. Ha unificado su egoísmo esencial en una hábil delicadeza moral donde la relación con el otro, con los demás es una odiosa limitación.[653]

La persona ha desaparecido, se ha disuelto en el individuo que vive en y por la materia. "Llamamos individuo a la dispersión de la persona en la superficie de su vida

652 Revolución personalista y comunitaria, p. 191
653 Ibid., p. 191

y a la complacencia en perderse en ella. Mi individuo e esta imagen imprecisa y cambiante que ofrecen por sobreimpresión los diferentes personajes en los que floto en lo que me distraigo y me evado. Mi individuo es el gozo avaro de la dispersión, el amor narcisista de mis singularidades, de toda esa abundancia preciosa que no interesa a nadie sino a mí. Es incluso el pánico que se apodera de mí con solo la idea de desprenderme de él, la fortaleza de seguridad y de egoísmo que erijo alrededor para garantizar la seguridad y defenderlo contra las sorpresas del amor". [654]

Ante este desfallecimiento de perspectivas ¿qué hacer? Busquemos ese resquicio de esperanza asentada en un vago sentimiento de que hay algo que buscar, que ese hombre artificial que es el burgués y ese hombre artificial creado por esta mentalidad individualista requiere algo más que la materia y la pura exterioridad.

"Retornemos al centro: el hombre concreto es el hombre que se entrega Y como sólo hay generosidad en el espíritu por la vía del mundo y de los hombres, el hombre concreto es el hombre contemplativo y trabajador".[655] Redescribamos a la persona en los tres ámbitos que la definen vocación, encarnación y comunicación.

Dimensiones de la persona

En este sentido Mounier continúa con su descripción metafórica. La persona es unidad, equilibrio y tensión entre las tres dimensiones de la persona: vocación,

654 Ibid., pp. 210-211
655 Ibid., p. 195

encarnación y comunión. “La persona es el volumen total del hombre. Es un equilibrio en longitud, anchura y profundidad, una tensión en cada hombre entre estas tres dimensiones espirituales: La que sube desde abajo y la concreta en una carne, la que se dirige hacia lo alto y la eleva a un universal, la que se extiende en lo ancho y la dirige a una comunión. Vocación, encarnación, comunicación, tres dimensiones de la persona”.[656]

La vocación es la llamada, es el principio unificador de la persona, de sus actos, de sus personajes, de sus situaciones concretas e históricas; este principio espiritual de la propia existencia no es algo abstracto, sistemático sino que se descubre en una búsqueda ininterrumpida; no reduce sino que integra desde el interior, este principio creador es constitutivo de su mismo ser y el centro de todas sus responsabilidades “No es una unificación sistemática y abstracta, es el descubrimiento progresivo de un principio espiritual de vida que no reduce lo que integra, sino que lo salva, lo realiza al recrearlo desde el interior. Este principio creador es lo que nosotros llamamos en cada persona su vocación”.[657]

Esta llamada se realiza en una dialéctica específica de interiorización-exteriorización desde la meditación, la persona vuelve sobre sí misma para recibir nuevos impulsos en su acción y compromiso. “La existencia personal se ve siempre disputada, entonces, por un movimiento de exteriorización y un movimiento de interiorización, ambos esenciales, y que pueden ya enquistarla, ya dispersarla… No hay que despreciar la

656 Ibid., p. 212
657 Manifiesto a favor del personalismo, p. 630

vida exterior: Sin ella la vida interior enloquece, así como también, sin vida interior, la primera, por su parte, desvaría”.[658]

La encarnación es la dimensión de lo temporal e histórico, la presencia de la persona en la historia. Es el compromiso, que Mounier nos recuerda, con el acontecimiento. No puede desentenderse de esta realidad material de este hecho evidente. “Mi persona está encarnada. Ella no puede, por consiguiente, desentenderse enteramente, en las condiciones en las que esté situada, de las servidumbres de la materia. Pretender cambiar esta ley es condenarse de antemano al fracaso. Quien quiere hacer el ángel, hace la bestia. El problema no está en evadirse de la vida sensible y particular, entre las cosas, en el interior de las sociedades limitadas, a través de los acontecimientos, sino en transfigurarla”.[659] Y esta realidad de ser un espíritu encarnado me enriquece en mi vida personal “Yo soy persona desde mi existencia más elemental, y lejos, de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi asentamiento personal”.[660]

Mounier acude a una fuente viva. Esta idea está latente en el cristianismo no sólo es latencia sino el misterio de la Encarnación es el que da plenitud a la condición del ser humano. ”La Encarnación no es un relato exterior a la historia. Misterio que trasciende la historia, se desarrolla, sin embargo, en plena historia. La Encarnación no es una fecha, un punto, sino un centro de la historiadle mundo,

658 El personalismo, pp. 491-92
659 Revolución personalista y comunitaria, p. 213
660 El personalismo, pp. 469

sin el límite del espacio y del tiempo… Que la condición del ser humano sea la condición de un ser encarnado, en ningún sitio este resultado del análisis reflexivo recibe un soporte tan sólido, con tantas posibilidades de extrapolación, como en la religión del Verbo Encarnado”.[661]

Otra de las estructuras de la vida personal es la comunión porque la persona sólo puede encontrarse en la donación a la comunidad. La persona es la que corre el riesgo del amor. ”Digamos que es la vía de quien valora anta todo a un hombre por su sentido de las presencias reales, por su capacidad de acogida, de donación. Estamos aquí en el corazón de la paradoja de la persona. Es el lugar donde la tensión y la pasividad, el tener y el don, se entrecruzan, luchan, y se corresponden”.[662]

El personalismo descentra al individuo para establecerlo en las perspectivas abiertas de la persona. Las otras personas no la limitan, la hacen ser y desarrollarse. “La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El tú, y en él el nosotros, preceden al yo, o al menos le acompañan”.[663] Y así es como suscita con otros una sociedad de personas. La persona se funda según Mounier en unos actos originales que no encuentran ninguna equivalencia en otras partes del universo, estos actos son: Salir de sí, Comprender. Tomar sobre sí, Dar y Ser fiel[664], cinco elementos donde la verdadera y más radical comunicación humana encuentra su sentido.

661 Personalismo y Cristianismo, p. 897
662 Manifiesto a favor del personalismo, p.636
663 El personalismo, p. 477
664 Ibid., p. 476

El acto de amor es la certeza más sublime de la persona es una fecundidad recíproca del ser humano "Al liberar a aquél al que ella ama, la comunión libera y confirma a quien llama. El acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el cogito existencial irrefutable: Amo luego el ser es y la vida vale (la pena de ser vivida)".[665]

Conclusión

El ámbito natural social y político de la persona es la comunidad pero no una comunidad cualquiera "Reservaremos, pues, el nombre de la comunidad a la única comunidad válida para nosotros, que es la comunidad personalista, que muy bien podríamos definir como persona de personas"[666], aquella donde cada uno de sus componentes descubre a los demás como personas y les trata como tal, es decir como un fin en sí mismas. Este aprendizaje comunitario es reconocer al otro como tú y me conduce al encuentro del otro como verdadera unión "Si no hay encuentro, no hay unión. El encuentro no se lleva a cabo y la comunión no se establece más que entre personas que creen de verdad y se comprometen en ella con todo el alma".[667]

La comunidad está al servicio de las personas y la realización de su vocación "Una civilización personalista es una civilización cuyas estructuras y cuyo espíritu se orientan a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen…Sin embargo tienen como

665 Ibid., pp. 477-78
666 Revolución personalista y comunitaria, p. 237
667 Ibid., p. 253

fin último el poner a cada persona en estado de poder vivir como persona, es decir, de poder acceder al máximo de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual".[668]

La comunidad así entendida buscará el bien de la comunidad y no la suma de los intereses individuales. "Por todas estas vías hemos de llegar a crear un hábito nuevo de la persona, el hábito de ver todos los problemas humanos desde el punto de vista del bien de la comunidad humana y no del de los caprichos del individuo".[669] Pero esta visión no se entiende sino es desde una metafísica de la persona: "Sólo se posee, decimos nosotros, aquello que se da. De esta verdad de nuestra naturaleza nosotros hemos podido hacer una metafísica de la persona; es ella al mismo tiempo la metafísica no contradictoria del colectivismo al cual aspira nuestro tiempo… Ella significa entonces que el amor diversifica lo que une, y por él solo el mundo adquiere algún color".[670]

La comunidad está orientada hacia la persona y su desarrollo, es decir, hacia todos y cada uno de sus miembros. Se afirma así el carácter absoluto de la persona: "Queremos decir que tal como la designamos la persona es un absoluto respecto de cualquier otra realidad material o social y de cualquier otra persona humana, Jamás podrá ser considerada como parte de un todo: Familia, clase, Estado, nación, humanidad. Ninguna otra persona y con mayor razón ninguna colectividad, ningún organismo puede utilizarla legítimamente como

---

668 Manifiesto a favor del personalismo, p.625
669 Revolución personalista y comunitaria, p. 199
670 Revolución personalista y comunitaria, p.197

un medio".[671] Así es como se respeta la libertad de cada uno de sus miembros y trata a los otros no según el papel, función o personaje que representa sino como un fin.

El sentido último que se da esta comunidad personalista es una relación amorosa: "La relación del yo con el tú es el amor, por el cual mi persona se descentra de alguna manera y vive en la otra persona completamente poseyéndose y poseyendo su amor. El amor es la unidad de la comunidad como la vocación es la unidad de la persona. No se añade posteriormente como un lujo, sin él la comunidad no existe"[672] sino se sustenta en esta verdad. La persona y la comunidad vuelven a ser una individualidad anónima y atomizada o una colectividad masificada.

Fuente: http://www.personalismo.org/rodriguez-marugan-persona-vocacion-ycompromiso-en-emmanuel-mounier/.

671 Manifiesto a favor del personalismo, p. 626
672 Revolución personalista y comunitaria, p. 228

La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona y la dignidad personal

Julia Urabayen Pérez

«Nuestras certezas más íntimas son las más inexplicables»

Gustave Thibon

«N'a rien de surprenant pour une philosophie de l'ètre en situation, que l´homme *dépend da une très* large mesure, de l´idée qu'il se fait de lui-méme, et que cette idée ne peut pas étre dégradée sans étre du méme coup dégradante***».***

Gabriel Marcel [673]

La presente comunicación tiene como único objeto dar a conocer al filósofo contemporáneo Gabriel Marcel, y su concepción a cerca de la persona y la dignidad personal.

673 Marcel, G, *Les hommes contre l'humain*, Collection Philosophie Européenne, Edition Universitaires, Paris, 1991, p. 24. A. partir de ahora *HCH*.

Filósofo, dramaturgo y músico, hombre de una gran cultura humanista y dotado de una enorme sensibilidad hacia «lo humano en el hombre», supo leer e interrogarse como pocos sobre los acontecimientos que vivió. Gabriel Marcel estuvo dotado del don de la humanidad y de la amabilidad de una forma extraordinaria. Esta humanidad le llevó a centrar sus investigaciones filosóficas y sus obras dramáticas en el problema del hombre, o para ser más exactos en el misterio de la persona. En esta comunicación me centraré en la concepción de la persona que subyace en toda la producción filosófica y literaria de Marcel.

El principal problema con el que nos vamos a enfrentar aquí es el de intentar sistematizar o explicar de forma expositiva una serie de pensamientos que en Marcel, a pesar de la unidad de fondo, aparecen dispersos a lo largo de toda su obra. Además deja dispersión el mayor obstáculo, para la exposición, consiste en el enfoque dado al tema por nuestro filósofo. La persona y su dignidad, en Marcel, son un misterio, y por lo tanto, requieren ser pensados no de forma racional y objetivante, sino mediante categorías nuevas[674], y sobre todo, requieren una comunicación indirecta.

Por lo tanto, si esta breve presentación del pensamiento de Marcel no responde a las exigencias de la lógica, de la sistematización, esto se debe simplemente al tema que tratamos: «como casi siempre que se trata de cosas espirituales en el fondo hay que limitarse a precisar direcciones, lejos de formular enunciados dogmáticos

674 Marcel, G., *El hombre problemático,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1956, pp. 64-65. A partir de ahora *HP.*

que presentan el riesgo de desnaturalizar las sutiles realidades que se quiere tratan.[675]

Nos proponemos, pues, siguiendo los caminos trazados por Marcel, precisar direcciones que ofrezcan un poco de claridad en este espinoso, actual y siempre apasionante tema de la dignidad personal. Para conseguirlo, dividiré la comunicación en los siguientes puntos:

1. Presentación de la filosofía de Gabriel Marcel.

2. Distinción de misterio y problema, y los accesos concretos al ser.

3. El hombre como ser corpóreo: la encarnación.

4. La situación del hombre contemporáneo: la muerte de Dios y la agonía del hombre.

5. La persona humana y la dignidad personal.

6. La persona frente a la civilización industrial y la técnica.

7. La recuperación de la sabiduría y el papel del filósofo.

8. Conclusiones.

Presentación de la filosofía de Gabriel Marcel

En este primer apartado voy a resumir brevemente lo que podría considerarse el itinerario filosófico de Marcel (1889-1973): Sus primeras investigaciones se centraron en filósofos idealistas (Colerigde, Schelling,

675 Marcel, G., *HP,* p. 80.

Royce, Bradley...). Bajo esta influencia idealista se propuso llevar acabo un sistema filosófico, que comenzó a modo de anotaciones en un diario. El conocimiento de la filosofía de Bergson, y de la filosofía americana, junto con otra serie de experiencias (la Primera Guerra Mundial, durante la cual trabajó en el servicio de búsqueda de desaparecidos), le hicieron ver lo huecos que estaban los conceptos idealistas a los que él se había adherido tan vehementemente, y abandonó su proyecto inicial dejándolo reducido a una serie de notas *(Fragments philosophiques, Journal Philosophique).*[676]

A partir de los años posteriores a la Primera Guerra Marcel comenzó a desarrollar un tipo de pensamiento mucho más concreto, alejado tanto de las abstracciones como de la terminología y la sistemática propia de la filosofía idealista. Cultivó a la vez el teatro y la filosofía, y este dato es muy indicativo de su concepción personal de la filosofía. Durante toda su vida mantuvo la indisolubilidad o inseparabilidad de las dos dimensiones de su creación intelectual.[677]

---

676 Introducción *al Journal Methaphisique.* Primceros capítulos de *La dignité humaine e* innumerables lugares. Marcel era muy consciente de sus deudas de gratitud con los diferentes pensadores que le influyeron a lo largo de su vida, y no tuvo ningún reparo en manifestar públicamente su agradecimiento. Nunca estuvo preocupado, ni fue su intención ser un pensador original o novedoso.

677 Esta es una idea que Marcel repitió a lo algo de prácticamente todas sus obras, sobre rodo en las últimas. Puede verse, como ejemplo más indicativo, la conferencia dada por Marcel en Friburgo de Brisgovia el 22 de enero de 1959, que lleva por título «La vertiente dramática de mi obra filosófica desde el punto de vista del filósofo», recogida en e1 libro *En busca de la verdad y la justicia,* Herder, Barcelona, 1967, pp. 9-45. A partir de ahora citaremos esta obra como *BVJ.*

Dejando de lado el tipo de teatro que Marcel escribió, creo que podríamos caracterizar brevemente los rasgos más definidores de su filosofía: En primer lugar, llama la atención la gran unidad de todo su pensamiento, a pesar de que no es un pensamiento sistemático, que obedece a una lógica deductiva desde unos principios, todo su pensamiento posee una gran coherencia interna, no hay rupturas o contradicciones en lo fundamental. Esta característica es lo que ha llevado a muchos, y al propio Marcel, a caracterizar su pensamiento como una senda, o un camino sinuoso.[678] En segundo lugar, llama la atención el dominio del lenguaje, es decir, Marcel escribe utilizando el francés cotidiano, (estaba totalmente en contra del uso de terminología profesional y de la creación de vocablos técnicos para decir cosas decibles con el lenguaje cotidiano),[679] pero con una perfección y refinamiento considerables (ganó varios premios literarios, de hecho, fue un gran literato). En tercer lugar resalta la utilización de ejemplos, anécdotas, situaciones, y descripciones precisas y concretas. Marcel practicó como pocos lo que él llamaba exposición fenomenológica.[680] No piensa en el vacío, no abstrae de las situaciones concretas, ni es su interés hacerlo. Se propuso llevar a cabo una filosofía concreta, una filosofía abierta a la realidad en su totalidad,

---

678 Esta es la tesis defendida por Davy, M.M. *en: Un philosophe itinérant. Gabriel Marcel* «Homo Sapiens», Flammarion Editeur, Paris, 1959. Marcel describe su pensamiento como una senda tortuosa en el prólogo que escribió al libro de Kenneth Callagher, *La filosofía de Gabriel MarceL,* Editorial Razón y Fe, Madrid, 1968, p. 21.

679 Marcel, G., *Yo* y *el otro*, *BVJ,* p. 145.

680 Cfr. «Esbozo de una filosofía concreta», y «Apreciaciones fenomenológicas sobre el ser en situación», *Filosofía concreta,* Revista de Occidente, Madrid. 1959, pp. 73-96 y pp. 97-120. A partir de ahora *FC.*

que no dejara de lado ciertos problemas o circunstancias, porque no son asuntos de los que se tenga que ocupar el filósofo.[681]

Debido a su interés por desarrollar una filosofía de lo concreto, después de la Segunda Guerra Mundial Marcel comenzó a centrar su atención en una serie de cuestiones que en ese momento histórico exigían la consideración atenta del filósofo.[682] Por eso, creo que es conveniente comenzar por la descripción de los hechos que llevaron a Marcel a centrar su pensamiento de una forma tan acentuada en los problemas de la dignidad humana.

La Segunda Guerra Mundial azotó a Europa en todos los sentidos posibles; fue la manifestación más concreta y dolorosa de lo que el hombre puede llegar a hacer del propio hombre cuando ha perdido de vista lo que Marcel llama repetidas veces el carácter sacral de la vida humana.[683]

Pero este estallido de degradación y envilecimiento de lo humano no es un fenómeno aislado. Es el resultado de un proceso más profundo, más sinuoso y mucho más tortuoso, que ha recorrido el espíritu del hombre desde el siglo XIX. Los campos de exterminio y todas las atrocidades ocurridas en la Segunda Guerra Mundial son el resultado del espíritu de abstracción. Sólo es posible aniquilar a

681 Cfr. «Esbozo de una filosofía concreta», *FC,* pp. 21-50.

682 *Les hommes contre l'humain:* esta obra es una descripción clara de lo que ocurre cuando el hombre se deja cegar por el espíritu de abstracción y empieza a considerar a los hombres con estas categorías. Todo el libro tiene claras referencias a los campos de exterminio de los nazis y además recoge testimonios de personas que vivieron la experiencia de pasar por un campo de exterminio.

683 Esta idea será tratada más ampliamente a lo largo de la comunicación, por ello citaré los lugares en los que aparece más adelante.

seres humanos cuando se los considera simplemente «judíos». Es decir, todas las técnicas que con tan sutil habilidad desarrollaron los nazis para conseguir degradar y envilecer a los judíos han llegado a ser posibles porque detrás de estas técnicas existe un estado espiritual una concepción del hombre y de su dignidad determinada.[684]

Por ello, Marcel no pudo permanecer como un espectador ante estos acontecimientos, y comenzó a centrar su reflexión sobre toda una serie de cuestiones relacionadas con la persona y su dignidad.[685]

La distinción de misterio y problema y los accesos concretos al ser

El sentido de este apartado es centrar el marco de las reflexiones sobre la persona y su dignidad en el pensamiento de Marcel. Todo el mundo sabe que el pensamiento de este filósofo francés se caracteriza por las distinciones o dialécticas, y que la más famosa de estas distinciones es la de misterio y problema. Esta distinción, que es nuclear para entender todo el desarrollo de su pensamiento, es una distinción entre dos ámbitos de la realidad, tal como se ve en su segundo *Diario metafísico:* «Distinción entre lo misterioso y lo problemático. El problema es algo que se encuentra, que obstaculiza el camino. Se halla enteramente ante mí. En cambio, el misterio es algo en lo que me hallo comprometido, a

684 Marcel, G. *HCH.*
685 Esta preocupación por la persona y las categorías desarrolladas por Marcel para su tratamiento son fruto de sus experiencias durante la primera guerra mundial, pero tomaron cuerpo y fueron adquiridas de forma definitiva tras los sucesos de la Segunda Guerra Mundial.

cuya esencia pertenece, por consiguiente, el no estar enteramente ante mí. Es como si en esta zona la distinción entre en mi y ante mí perdiera su significación».[686]

Es decir, existen dimensiones de la realidad, que son precisamente las más importantes, que no son tratables como meros problemas, susceptibles de una solución objetivable. Estas dimensiones, que son las espirituales, no son accesibles de un modo directo o cuantificable; requieren lo que Marcel llama «accesos concretos».[687] Estos accesos concretos son experiencias concretas de realidades que superan el lenguaje objetivo. Son la captación de realidades de un orden superior, en las que me encuentro envuelto, interesado, y que por tanto me afectan en lo más profundo (nociones de presencia, don, encuentro...) Aquí se pone claramente de relieve lo que Marcel llama la necesidad de recuperar el valor ontológico de la experiencia.[688]

Según Marcel, estas experiencias en una óptica racionalista u objetivista caen bajo la sospecha de ser

---

686 Marcel, G., *Diario Metafísico,* Editorial Guadarrama, Madrid, 1969, p. 124. Creo que es necesario aclarar que a pesar del título elegido para la traducción este libro no es el que se conoce como *Journal Metaphysique,* sino el libro más conocido como *Étre et Avoir,* cuya traducción más exacta y más conveniente para evitar equívocos debería haber sido *Ser y Tener* A partir de ahora *DM.*

687 Todos estos temas están desarrollados por Marcel en las que para muchos son las dos obras más importantes de Marcel: *Le mystere de l'etre,* y *Possition* et *aproches concretes du mystere ontologique.* Existen traducciones de estas dos obras al castellano: *El misterio del* ser, *(MS)* Ed Sudamericana, Buenos Aires, 1964, *Aproximación* al *misterio del* ser. *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico (AM),* Ed. Encuentro, Madrid, 1987.

688 Esta necesidad de restituir a la experiencia su peso ontológico está expresada en *Dignité humaine,* Aubier Montaige, Paris, 1964, p. 103, p. 105 y ss. A partir de ahora *DH*.

meras ilusiones. Ante esta crítica que él se autoplantea repetidas veces su única respuesta es que estas experiencias no son negables so pena de deshumanizar el mundo, de convertirlo en algo completamente inhabitable para un ser espiritual como el hombre.[689] Además de esta contestación *ad hominem,* Marcel fundamenta la no «ilusoriedad» de estas experiencias en lo que podría denominarse su teoría de la participación.[690]

Terminaremos este punto señalando que esta distinción a nivel de la realidad tiene a su vez un reflejo en el nivel cognoscitivo: la distinción pensamiento pensado y pensamiento pensante, comunicación directa y comunicación indirecta. Desde este punto de vista puede describirse la filosofía de Marcel como un intento de pensar sin desvirtuarlos estos ámbitos de la realidad que piden un nuevo modo de acercamiento y de comunicación. Marcel tuvo la clara visión (*sunéidésis*)[691] de que existe un «mundo invisible», tan real o más que el mundo de los hechos visibles y tratables empíricamente, que para ser comprendido y lo que es más difícil transmitido requiere un nuevo modo de pensar y de decir.[692]

---

689 Esta objeción recorre todas las páginas de la obra de Marcel, de un modo claro se la plantea en el artículo «Meditación sobre la idea de prueba de la existencia de Dios». *FC* Pp. 197-205. La respuesta más neta la da en su obra de teatro *L'iconocLaste.*

690 Nuevamente hay que acudir a 1as obras *MS y AM.*

691 Marcel, G., *BVJ,* pp. I7-158.

692 Marcel considera que ésta es la convicción de base desde la que se desarrolla toda su filosofía, y que esta convicción la adquirió desde su más temprana infancia. Así lo afirma en las obras de algún modo autobiográficas, tales como «Regard en arriere». que se encuentra en el libro homenaje a Marcel titulado *Existencialisme Chretien,* Plon, Paris, 1949; o «An autobiographical essay», que es el primer capítulo del libro *The Philosophy of Gabriel Marcel,* The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, Sourher Illinois University, Carbondale, 1984.

En relación con nuestro tema es muy importante no perder de vista esta distinción básica en el pensamiento de Marcel, ya que la persona y más concretamente su dignidad quedan en el ámbito de lo que es misterio, y por lo tanto su tratamiento requiere unos criterios propios, unas categorías nuevas y sobre todo, requiere un respeto, y una mirada admirada.

El hombre como ser corpóreo: la encarnación

El pensamiento de nuestro filósofo respecto al hombre está claramente definido desde sus inicios.[693] Marcel se opone a la concepción de Descartes del hombre como *res cogitans.* El hombre no es un ser en el que puedan discernirse una dimensión de *res cogitans* y otra de *res extensa,* donde la relación de ambas además de ser altamente problemática termina por primar claramente la dimensión del *cogito.* Para Marcel el hombre es un ser encarnado, es decir, el hombre se caracteriza por la más estrecha unidad entre lo que en términos clásicos podría llamarse su alma y su cuerpo. Esto se expresa en la rotunda afirmación de Marcel «yo soy mi cuerpo». Ahora bien, hay que tener mucho cuidado de no interpretar esta afirmación en sentido materialista. No se trata de que yo me reduzca a mi cuerpo, sino de que yo poseo mi cuerpo, pero no como poseo las cosas, y es precisamente esta peculiar posesión lo que, según Marcel, permite al hombre poseer las cosas. Todo esto lo desarrolla Marce! ampliamente en la fenomenología del haber.[694]

693 Cfr. «El ser encarnado, punto central de la reflexión metafísica», *FC,* pp. 21-50 y «Apreciaciones fenomenológicas sobre el Ser en situación», *FC,* pp. 97-120.

694 La fenomenología del haber se encuentra, entre otros lugares, en

El hombre es un ser en el mundo, un ser en situación y su estar en el mundo es posible porque es un ser corpóreo. De esta forma Marcel rompe con la dualidad cartesiana, con el problema de las relaciones alma y cuerpo (que, por otra parte, para Marcel solamente es un pseudoproblema), y con el problema más general de la existencia del mundo y de los otros: la realidad del mundo y de los otros queda tan garantizada como mi propia existencia desde el momento en el que la indubitabilidad de mi existencia consiste en la percepción del yo como un ser en el mundo, un ser en comunión con las cosas y con los otros hombres. Esta primera caracterización del hombre pone de relieve la importancia que Marcel otorga al análisis de las circunstancias, de las situaciones y de los datos concretos, a la hora de enfrentarse con el estudio de qué es la persona y su dignidad. Además pone de manifiesto una de las dimensiones más importantes en la dignidad del hombre: el problema de la cosificación del cuerpo humano, la tecnificación de las dimensiones corpóreas del hombre, la degradación a meros procesos biológicos de los sentimientos, etc. Todas estas cuestiones están íntimamente ligadas con el problema de la tecnificación y de la alienación y con el análisis de las sociedades industriales llevado a cabo por Marcel.

La situación del hombre contemporáneo: la muerte de Dios y la agonía del hombre

Después de estas aclaraciones previas entramos ya en la descripción de la situación actual del hombre. Esta descripción es el preámbulo necesario para plantearse

Étre *et Ávoir.*

qué es la persona, ya que la filosofía que preconiza Marcel es una filosofía concreta, que tiene en cuenta las situaciones. Además no podríamos pasar por alto esta descripción sin traicionar la raíz misma de la filosofía de Marcel, que afirma que no es posible hacer filosofía sin llevar a cabo un examen fenomenológico de la situación del hombre.[695]

Marcel se propone llevar a cabo un análisis o descripción del hombre contemporáneo. Pero para entender la situación en la que se encuentra el hombre actualmente tenemos que remitirnos a la herencia espiritual que nos ha legado un filósofo del siglo XIX: Nietzsche.[696]

Sólo desde la proclamada muerte de Dios es comprensible nuestra situación. Marcel interpreta la famosa sentencia de Nietzsche en el sentido de que lo que ha muerto no es el Dios de la Revelación cristiana sino el Dios de la Teodicea. Quien ha muerto es el Dios Primer Motor, Primera causa..., y lo que esta muerte ha significado en el ámbito del hombre ha sido el advenimiento del más absoluto nihilismo. La muerte de Dios en Nietzsche es la culminación de la transvaloración de los valores, sin Dios todo es válido, como decía uno de los personajes de Dostoyevski.

Analizando esta propuesta filosófica Marcel pone de relieve que tal como está formulada en Nietzsche no se trata de una mera propuesta teórica, sino que desgraciadamente es la expresión de la situación espiritual del hombre y, sobre todo, es el fundamento

---

695 Marcel, G., *HCH.,* p. 80.
696 Marcel, G., *NP,* pp. 7-72.

de la visión que el hombre del siglo XX ha llegado a formarse de sí mismo. El hombre del siglo XX se piensa a sí mismo como hombre desde el presupuesto de la muerte de Dios.

En esta descripción somera consiste el análisis fenomenológico de la situación actual del hombre. Ante esta situación, Marcel simplemente saca las consecuencias: ¿qué le sucede al hombre una vez que Dios ha muerto? La respuesta de Marcel es neta, directa y sin ninguna vacilación: la muerte de Dios lo que lleva consigo es, nada más y nada menos, que la agonía del hombre.[697] El hombre tras la muerte de Dios es un ser agonizante, un ser decadente, que no puede encontrar un sentido a su vida, que camina sin rumbo en un mundo desvalorizado.[698] Y ésta es precisamente la situación en la que el hombre se encuentra hoy y desde la que se hace la angustiosa pregunta ¿qué es el hombre? Esta inquietante pregunta carece de respuesta, a pesar de todos los intentos ofrecidos por las diferentes ciencias, ya sean sociales o naturales, parlas distintas expresiones del arte, etc.[699]

El análisis fenomenológico de Marcel de la situación del hombre del siglo XX, además de tener grandes similitudes con las descripciones de otros grandes filósofos de esa época, es la base desde la que hay que plantearse si existe una solución y en qué pueda consistir esa hipotética solución.[700]

---

697 Marcel, G., *NCN,* pp. 21-22.
698 Marcel, G., *Le monde cassé.*
699 Marcel, G.*, MP,* pp. 69-71.
700 Marcel, G., *DM, pp.* 125-126.

La persona humana y la dignidad personal

En este apartado voy a exponer brevemente las ideas centrales de Marcel sobre la persona y la dignidad personal, intentando presentarlas de una forma unitaria. En primer lugar destaca la coherencia y unidad de todos los diferentes desarrollos de Marcel en este tema. En segundo lugar destaca la variedad de perspectivas desde las que lo en- foca, y la riqueza de matices que recoge.

En relación con la persona existen en el pensamiento de Marcel toda una serie de conceptos o categorías que guardan una estrecha relación: disponibilidad, dación o don, responsabilidad, compromiso, apertura, intersubjetividad, presencia, vocación, respuesta, llamada, afrontar...[701] Estos diferentes conceptos están estrechamente relacionados, hasta ¿punto de que sólo son entendibles en sus mutuas relaciones. De todos estos diferentes conceptos que nos permiten acercarnos a la esencia del ser personal, creo que, en el pensamiento de Marce! adquiere una cierta primacía el de disponibilidad.[702]

La persona humana es esencialmente disponibilidad, es estar dispuesta, abierta, accesible, pero ¿a qué o a quién? La respuesta de Marcel es neta, la persona humana es esencial apertura a los otros. Aquí se desarollan todos los detallados y preciosos análisis que el filósofo francés dedica a la intersubjetividad, a la relación entre el yo y el tú, al amor...

---

701 Toda esta serie de conceptos o categorías van apareciendo a lo largo de todas las obras de Marcel, sobre todo en las obras posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

702 Marcel, G., «El yo y el otro», *BVJ*, pp. 158-159.

Además la persona humana, por su condición de *homo viator*, se encuentra dotada de una libertad que le impele a crearse a sí misma (noción de fidelidad creadora), ya ser responsable de sus actos. Pero esta libertad de la que habla Marcel no es la libertad sartreana, sino una libertad que sólo es entendible u se la pone en relación con algo superior la Gracia.

Marcel considera que así como el hombre no es nada sin su apertura a los otros, cuya suprema expresión es la apertura a Dios como el Otro, así tampoco existe auténtica libertad humana si no es por relación a la Gracia. [703]

De esta forma se aprecia que si bien la definición clásica del hombre como ser racional no es inválida, sí es, por lo menos, insuficiente. [704]

Marcel está buscando una caracterización de la persona, que recogiendo lo fundamental, también se haga cargo de la pluralidad de dimensiones que el ser persona conlleva.

Creo que, no es necesario decir que no podemos pretender encontrar definiciones lógicas de la persona en Marcel, puesto que la persona no es objeto de la lógica. Pero lo que sí encontramos son múltiples análisis fenomenológicos de la persona, así como una serie de consideraciones metafísicas de gran valor. Es decir,

703 Las ideas del hombre como apertura a los otros y de la libertad como fidelidad creadora, están dispersas en la mayoría de las obras de Marcel. Pueden consultarse los artículos «La fidelidad creadora», «Observaciones sobre las nociones de Acto y Persona», *FC,* y los artículos dedicados al pensamiento de Sartre y Camus «L etre et le néant» y «L'homme révolté», *Homo viator,* Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1944. *(HV).*

704 Marcel, G., *HP*, pp. 19-21.

Marcel es totalmente fiel a su intuición de que la persona es una realidad espiritual que requiere un acceso propio, un acceso concreto.

Las vías por las que se acceden a la persona fundamentalmente son las del amor y el respeto, y gracias a esta actitud tiene lugar el encuentro. El encuentro es la experiencia que todos hemos experimentado en presencia de determinadas personas, es ese contacto íntimo que se crea entre dos seres y que no responde a ninguna lógica, a ningún razonamiento, simplemente es un don. Siguiendo esta serie de consideraciones, apoyándonos siempre en ejemplos, podemos ir viendo nacer toda la serie de categorías con las que Marcel intenta explicar y comprender estas realidades, que por su mismo carácter escapan a los conceptos cerrados y definidos de una lógica objetivista.

Sólo nos queda por recoger una última categoría que Marcel propone para entender en qué consiste la persona, y que es de suma importancia: la capacidad de recogimiento. La persona es mi ser capaz de recogerse, de penetrar en su interior, y esta característica es la que pone de relieve del modo más claro, según Marcel, que la persona es un ser capaz de trascenderse.[705]

Con estas últimas consideraciones nos vamos acercando al núcleo de la concepción marceliana de la persona y de su dignidad. Lo que hay detrás de todas las descripciones fenomenológicas del hombre es la imposibilidad de entender qué es el hombre si no es por referencia a Dios. Para Marcel el hombre es *irnago Dei*,

705 Marcel, G., *DH,* pp. 127-128.

y por ello no hay otra respuesta a la pregunta por el hombre que la que da el mismo Dios.[706]

Todas estas consideraciones le llevan a Marcel a decir que en la persona humana existe un ámbito que es sagrado.[707] La vida humana es sagrada, y por tanto inviolable. Y esto es precisamente lo que el hombre contemporáneo parece desconocer. Por ello Marcel declara que la crisis del hombre contemporáneo es una crisis metafísica.[708] A su vez, estas consideraciones nos permiten ver de qué forma empieza a aparecer el concepto de dignidad humana: la persona humana va más allá de sí misma, es una apertura a la trascendencia y en eso se ve que es una criatura creada a imagen de Dios y, por lo tanto, está más allá de toda posible utilización o cosificación".[709]

De esta forma se ve también claramente que la dignidad de la persona no se basa en la inteligencia, como parece afirmar Pascal.[710] Marcel va más allá y mantiene que la dignidad de la persona, es decir su valor inviolable, consiste en su mismo ser personal, en que su ser es sagrado. La sacralidad del ser personal se fundamenta en que la persona tiene la posibilidad de abrirse a una luz suprapersonal.[711] Es decir, la dignidad del hombre se basa en el carácter de autotrascendencia de la persona, en su disponibilidad. En este punto, Marcel

---

706 Marcel, G., *DH y HCH.*
707 Marcel, G., *HCH, p.* 57. *pp.* 59-60: *DH,* pp. 100-103, pp. 167-176: *BVJ,* pp. 159-160, etc.
708 Marcel, G., *HCH*, p. 35.
709 Marcel, G., *DH*, p. 129, p. 165.
710 Marcel, G., *DH,* p.127-128.
711 Marcel, G., *DH,* p. 129, pp. 167-176.

introduce el valor del sacrificio y el sentido de esta acción frente a la acción que es el resultado de la máxima indisponibilidad: el suicidio.[712] La dignidad de la persona reside en su capacidad de amor, de estar disponible a los otros, y sobre todo a Dios, hasta el punto de la entera disponibilidad: el sacrificio o autoinmolación por amor. En este contexto se entiende la afirmación marceliana, en principio paradójica, de que la dignidad del hombre consiste fundamentalmente en su finitud.[713] Es decir, el hombre es un ser finito, *horno viator,* pero no está encerrado en su finitud, sino que es capaz de abrirse a la infinitud cuando al oír la llamadla del ser suprapersonal responde con su vocación y con su vida. El hombre, como decía Zubiri y recoge Marcel, es un ser religado,[714] y en esto consiste ser persona y aquí está el fundamento de la dignidad personal y de los derechos humanos.[715] Sin este fundamento profundo, a nivel del ser y, por lo tanto metafísico, el hablar de dignidad humana y de derechos humanos no deja de ser un juego retórico.

Todas estas consideraciones engarzan directamente con la descripción de la situación del hombre contemporáneo, ya que lo que el hombre del siglo XX ha olvidado es precisamente la dignidad de ser hombre.[716] El hombre que vive después de la muerte de Dios es un hombre abandonado a sí mismo. Lo que este hombre percibe de sí

---

712 Marcel, G., *BVJ, pp.* 163-166.
713 Marcel, G., *DH, p.* 177.
714 Marcel, G., *Dos discursos y un prólogo autobiográfico,* Herder, Barcelona, 1967. *p.* 51. A partir de ahora *DF.*
715 En numerosos lugares Marcel declara la necesidad de encontrar un fundamento a los derechos humanos, por ejemplo en *DF*, p. 92, y en *HCH,* pp. 22-23.
716 Marcel, G., *DF,* pp. 49-50.

mismo es que tiene una libertad desfinalizada, desubicada y sin criterios, que por lo tanto cae bajo su responsabilidad el hacerse a sí mismo. El hombre está condenado a ser libre y a hacerse a sí mismo, a dotar de sentido su vida o a reconocer que no hay ningún sentido en la vida. No es de extrañar que en esta visión las categorías que definen al hombre sean precisamente las de la inquietud, la angustia, el sin sentido, la desesperación, y finalmente el suicidio.[717]

Frente a esta concepción del hombre y de su dignidad, o más bien de su indignidad, se alzad pensamiento marceliano, que recupera no sólo las dimensiones más humanas y humanizadoras de la persona, sino la dignidad de ser persona. De esta forma Marcel consigue devolver al hombre del siglo XX lo que más necesitaba: la esperanza. No es de extrañar que Marcel haya sido llamado por numerosos estudiosos el filósofo de la esperanza.[718] La esperanza es la luz que guía el caminar del hombre en un mundo que parece hundirse bajo sus pies, es la respuesta a la llamada que desde un más allá le llega al hombre. Toda la filosofía de Marcel se encuentra definida en estas dos metáforeas: la luz y la llamada. Por eso podría decirse, que su filosofía es la respuesta a la llamada de una luz que viene de un más allá y no obstante nos es más íntima que nosotros mismos.

717 Esta es claramente la postura de Sartre, filósofo contemporáneo de Marcel, y contra el que desarrolló gran parte de sus ideas principales. Al estudio de la inquietud y la angustia como categorías interpretativas de la vida humana dedica Marcel el artículo «La inquietud humana», *HP,* pp. 73-178.

718 Esta es la interpretación que ofrece Paul Ricoeur de la filosofía de Marcel en el prólogo a la nueva edición de *HCH.* pp. 7-11.

La persona frente a la civilización industrial y la técnica

Pero el realismo de Marcel le lleva a preguntarse la viabilidad de esta concepción en nuestra situación, y por ello pasa al análisis de lo que él mismo denomina la civilización industrial.[719] De este modo aclara que el mayor enemigo de la verdadera concepción de la persona y de su dignidad, hoy en día, es la expansión ilimitada de la sociedad industrial y de las técnicas.

Esto no significa que Marcel rechace el valor de la técnica, muy al contrario, él considera que la técnica está dotada de un alto valor positivo y que de ninguna forma se puede prescindir de los desarrollos técnicos si no queremos caer en una regresión.[720]

Su crítica va por la vía de la consideración de los valores, que a su vez fundamentan y son difundidos, por lo que él llama la civilización industrial. La nota más característica de esta civilización es que está posibilitada y tiene como eje de desarrollo y expansión el progreso tecnológico. La civilización industrial es una civilización cuyos valores supremos son los técnicos, y por ello, representa un grave peligro para la concepción integral del hombre. Una civilización como la industrial tiende de una forma casi inercial a considerar todas las realidades con las categorías técnicas. De esta forma se problematiza lo

---

719 Cfr. «Los límites de la civilización industrial» *y* «La noción de herencia espiritual». *Decadencia de sabiduría.* Emecé, Buenos Aires, 1955, pp. 13-76. A partir de ahora *DS.*

720 Cfr. «Los límites de la civilización industrial» en el apartado titulado el valor positivo de las técnicas, pp. 27-29.

que no es problematizable,[721] y se relega al ámbito de lo carente de objetividad todas las dimensiones que no se dejan atrapar por estas categorías. Así que, no es de extrañar que el hombre, que ha producido la técnica, que a través de la técnica domina el mundo, termine por ser el esclavo de su propia creación. El hombre es visto como un objeto manipulable, cuyo único valor es su utilidad, su capacidad de trabajar y ser útil para la sociedad. ¿Y todo lo demás? Todas las demás dimensiones no existen, son simples epifenómenos de lo biológico. ¿Y las personas que no son útiles? Las personas no útiles, son un estorbo, son el residuo que queda; ¿su lugar?: los asilos.[722]

De esta forma se produce la máxima alienación del hombre, no en sentido marxista, sino en sentido espiritual. El hombre es concebido como una máquina, como un mecanismo y no como un ser espiritual. Esta concepción del hombre, promovida por el desarrollo técnico y la primacía de las categorías productivas, atenta de una forma directa contra la integridad de la persona e impide el desarrollo integral de la persona. Sobre todo, atenta contra la dimensión corpórea del hombre, ya que es al cuerpo humano al que de una forma más directa se aplican las técnicas de manipulación y envilecimiento. Nuevamente volvemos a tener una civilización que es incapaz de respetar la dignidad personal, porque es incapaz de acceder a lo que es ser persona.

721 Marcel, G., *HCH,* pp. 138-139.

722 Para ilustrar estas ideas basta recordar los títulos de algunos de los apartados del artículo citado en la nota 48: influencia de la técnica en el hombre, el carácter abstracto del medio industrial, deshumanización y conocimiento «tecnificado» y remedios a la deshumanización del mundo.

De esta forma se ve claramente que la integridad personal y la dignidad son inseparables. Toda civilización que impida la integridad del ser humano atenta contra la dignidad y contra los derechos de la persona. Y una vez más se pone de relieve que una idea degradada del hombre se convierte en una idea degradante. Y esta idea del hombre es la idea dominante en nuestro siglo, ¿qué nos queda por hacer? ¿Podemos hacer algo?

En primer lugar tenemos frente a nosotros la ardua tarea de reflexionar sobre el sentido de todo esto, sobre el valor de la técnica, su lugar y su papel en la vida humana. Es decir, tenemos que revalorizar la técnica, hacer ver que es el resultado de la dimensión fáctica del hombre y que como tal ha de estar guiada a la consecución del fin humano, y por lo tanto no puede alcanzar tal supremacía sobre el hombre que termine por cosificarlo, manipularlo, envilecerlo y degradarlo. Es necesario ver que el desarrollo técnico exige estar guiado por algo superior: las potencias espirituales y una concepción verdadera y armónica de lo que es ser persona.[723] Pero, ¿de dónde pueden venir estos criterios directivos? ¿Quién es capaz de llevar a cabo semejante empresa educativa y directiva?

La recuperación de la sabiduría y el papel del filósofo

Esta es nuestra situación, una situación que nos pide una respuesta, una participación. El hombre no puede

---

723 Marcel, G., *MCM.* pp. 25-26.

permanecer como mero espectador, tiene que tomar parte. Pero, a nosotros como filósofos nos interesa fundamentalmente la cuestión de ¿qué debe hacer el filósofo?

En primer lugar, hay que recuperar la noción de sabiduría, tal como en entendida en la antigüedad.[724] En nuestra situación no sólo es el hombre el que está agonizando, sino la misma sabiduría, entendida como amor a la verdad, como la búsqueda de la verdad integral del hombre y del mundo. En segundo, lugar hay que revalorizar la sociedad o someterla a una cura de platonismo.[725] Como herederos de Niestzche nos queda por llevar a cabo la labor inversa a la desarrollada por este filósofo. Es necesario recuperar el valor, el carácter sacral del ser y transmitir este valor al resto deja sociedad. ¿Cómo llevar a cabo esta labor?

La respuesta de Marcel es clara, la función del filósofo, es decir, de aquella persona que ha sido capaz de captar lo que significa ser persona y la dignidad que confiere ser persona, es la de ser un educador.[726] No se puede enseñar a ser humano, a recogerse en el interior, a escuchar la llamada ya responder con la vida (vocación) más que con el ejemplo, con la vida (noción de testimonio). No hay nada que muestre más claramente lo que es la persona que la vida de una persona que ha vivido con plenitud una vida

724 Este es el objeto del otro artículo que forma parte de *DS,* titulado «El estallido de la noción de sabiduría», pp. 77-110.

725 Marcel, G., *HCH,* p. 33.

726 La función del filósofo como una vocación, con una labor educativa y de vigilancia para que se conserve lo humano y la paz están expresadas en numerosas obras. Sirvan de ejemplos las siguientes referencias: *DS,* pp. 49-75; *DP,* p. 7; *HCH,* pp. 13, 74-77, 84-5; *DH.* p. 30.

humana. Esto despierta la admiración, el sentimiento del respeto y de lo sagrado, y nos hace reflexionar (reflexión segunda) sobre cómo alcanzar esa plenitud, y finalmente nos pone en condiciones de ver que además de todo el esfuerzo por alcanzar esa plenitud ésta es un don.[727] La persona es un don, es un regalo de un ser que por ser una persona está abierta a los otros, está a la escucha de sus necesidades y anhelos. Pero, por lo mismo que es un don, cae bajo la libertad del hombre el aceptarlo o no.

Estas verdades, que no son simplemente racionales, son trasmitibles mediante pequeñas asociaciones o sociedades, que estén integradas por personas unidas por lazos de amor, de tal forma que recuperen en ellas el tejido moral suficiente como para enfrentarse a la difícil tarea de influir en la situación espiritual de toda una civilización.[728] Es decir, la labor del filósofo es educadora, no política, y la educación se dirige a personas. Hay que formar personas, que a su vez sean capaces de educar a otras personas. Hay que trabajar por una sociedad mejor, por una civilización con una mayor riqueza espiritual, pero desde la base de las sociedades, las familias, y no desde el acceso al poder o las revueltas sociales. El trabajo del filósofo es un trabajo lento, silencioso, sin espectacularidad, pero personal, humano y humanizador. Todo esto es lo que Marcel intentó llevar a cabo durante toda su vida, tal como queda recogido en sus palabras: "Toda mi actuación está orientada a tantas y tan variadas fuerzas creadoras y críticas, que yo quisiera encauzar a la acción, pero sin perder de vista lo que constituye el

---

727 Marcel, G., *BVJ,* pp. 153-154.
728 Marcel, G., *HCH*, pp. W3-117.

centro de mis anhelos: contribuir a mejorar un mundo que amenaza con perderse en ci odio y la abstracción".[729]

Es necesario recuperar la noción de fraternidad. Hay que luchar por conseguir que el hombre vea que tos demás hombres no le son ajenos, sino que son sus hermanos, y que por lo tanto no puede permanecer indiferente ante sus problemas y ante los intentos de reducir su dignidad y su ser personal a un objeto manipulable. Sólo de esta forma es posible vencer el espíritu de abstracción, que nos lleva a mirar con indiferencia el trato envilecedor del que son objeto, hoy en día, millones de personas, que viven y son tratados como objetos sustituibles y remplazables como piezas de un gran mecanismo".[730]

Conclusiones

En estas conclusiones, mi intención es recoger las dos tesis que figuran al inicio de la comunicación: nuestras certezas más íntimas son las más inexplicables y una idea degradada del hombre es una idea degradante del hombre. Estas dos ideas, de una simplicidad obvia, y por ello fácilmente olvidables, constituyen los pilares de esta comunicación y sobre todo son el fondo nutricio del pensamiento de Marcel.

Según Marcel todos los hombres tienen la certeza íntima de lo qué es ser persona, y de la dignidad que conlleva ser persona. Este es el sustrato base, la experiencia primigenia, de la que hay que partir para

729 Marcel, G., *DP,* p. 3.
730 Marcel, G., *HCH.*

reflexionar sobre la persona. La reflexión es necesaria, porque no es suficiente quedarse en la experiencia, hay que profundizar en ella, hay que desarrollarla y ensancharla, hay que vivirla, hacerla propia, porque sólo así es posible transmitir esta certeza. De esta forma se ve que toda la filosofía de Marcel es una reflexión segunda sobre el misterio, un pensamiento humilde, admirado, que es la respuesta a la realidad que percibió. Esta propuesta ha llevado a muchos a plantear la objeción de que esto es una contradicción ¿cómo se puede pensar y expresar el misterio? ¿No traicionamos el misterio al pensarlo? ¿No se impone el silencio wittgensteniano?.[731] La respuesta de Marcel no es el silencio, y no lo es porque la persona es apertura y comunicación, no puede permanecer callada. Es necesario encontrar una nueva forma de pensar y de decir, que respete el carácter de misterio, de sagrado, de envolvente que poseen esta serie de realidades.

¿Esto lo puede hacer la filosofía ¿Es eso filosofía, o algo más allá de la filosofía? Marcel cree que ésta es la labor de la sabiduría, o de la filosofía entendida como una filosofía de la luz.[732]

La otra tesis, central en la filosofía de Marcel es que una idea degradada del hombre es una idea degradante. Creo que la verdad de esta idea es innegable a la luz de todos los acontecimientos históricos. Pero esto nos

731 Esta objeción al pensamiento de Marcel está recogida y tratada con precisión por Blánquez Carmona en el capitulo «Metodología del misterio», en *La filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación, Ediciones* Encuentro, Madrid, 1988. pp. 157-184.

732 La propuesta de la filosofía como una filosofía de la luz está dispersa en un gran número de obras, como *ME, FC…*

obliga a tomar una posición, nos impide permanecer como espectadores, nos fuerza a comprometernos, a luchar por salvar lo humano en el hombre. Y éste es el mensaje que Marcel ha legado a todas las personas que a las puertas de un nuevo siglo tienen en sus manos el poder de recuperar el valor de ser persona.[733]

Fuente: AA. VV. (1997) *El primado de la persona en la moral contemporánea.* Pamplona: Universidad de Navarra.

733 Estas ideas están expresadas con una gran fuerza en el prólogo de Marcel a *HCH,* pp. 13-18, donde explica el significado de la lucha del universal contra las masas.

Persona, personeidad y personalidad en Xavier Zubiri

Rafael Acosta Sanabria

Xavier Zubiri desarrolla tres conceptos clave para entender al ser humano: persona, personeidad y personalidad. Para completar la visión de la persona, hay que añadir la personalización, proceso a través del cual la persona, partiendo de su personeidad, culmina su perfección en cada acto creando su personalidad. Veamos en concreto cada uno de ellos.

Persona

Xavier Zubiri desarrolló su antropología filosófica en torno a la noción de persona. En su libro *Sobre el hombre*, Zubiri estima que el tema de la persona se presenta como uno de los problemas capitales del pensamiento actual. De un modo particular dice que la filosofía, sin emplear muchas veces el vocablo, hace de la persona el tema central de sus reflexiones. En el libro citado, Zubiri hace un análisis crítico del concepto de persona desarrollado a lo largo de la historia. Inicia su reflexión rechazando la

distinción entre *persona* y *res*, especialmente elaborada por Kant, pues la considera como meramente jurídica; afirma que Kant entendió por persona "sólo aquella realidad que es sujeto de un deber moral, por tanto algo *sui iuris*, que dispone responsablemente de sí mismo".[734] Sin embargo, Zubiri afirma que esta distinción no es primaria ni radical: "Primero, porque si bien es verdad que toda persona es *sui iuris*, sin embargo no se es persona por ser *sui iuris*, sino que se es *sui iuris* porque se es persona. Y segundo, no está dicho en ninguna parte que a la persona no le competan también, como momentos formalmente constitutivos suyos, otros caracteres que, en la concepción kantiana, harían del hombre una *res*, una cosa".[735]

Muchos autores, al desarrollar el concepto de persona insisten en señalar que lo que distingue al hombre del animal es la inteligencia y la voluntad, es decir, que los actos humanos que nos diferencian de los animales son "aquellos actos de los cuales se es autor, porque implican un acto intelectivo de darse cuenta y una decisión libre de la voluntad".[736] En este sentido, la pregunta fundamental es esta: ¿El hombre es persona por el mero hecho de ejecutar actos intelectivos y volitivos? Zubiri añade otra interrogante: "Cuando digo que yo soy libre de ejecutar tal acto ¿dónde está la persona? ¿Está en que el acto sea libre o en que es un yo quien lo ejecuta?".[737] Y él mismo responde: el hombre es persona no porque esté en poder

734 *Sobre el hombre*, 103.
735 *Sobre el hombre,* 104.
736 *Ibid.*
737 *Ibid.* 105.

de ejecutar actos intelectivos o volitivos, "sino en que la inteligencia, la voluntad y la libertad sean «mías»".[738]

Zubiri acude a un texto de san Agustín para ahondar en el concepto de persona: "Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres (facultades), aunque no soy ni memoria, ni inteligencia, ni amor, sino que las poseo (a saber, estas tres facultades). Esto puede decirlo cualquier persona que posea esa tres (facultades), pues ella (la persona) no es estas tres (facultades)". [739]

Zubiri interpreta el texto señalando que en él se afirman dos cosas principalmente: la distinción (o diferencia) entre lo que yo tengo y el que yo soy. Al decir yo tengo estoy haciendo referencia al conjunto de todas las facultades que constituyen la naturaleza humana. En cambio, al decir yo soy me estoy refiriendo a la persona. Esto significa que la diferencia entre naturaleza y persona es una diferencia entre lo poseído y su posidente, distinción que, como veremos más adelante, es clave en el planteamiento de Zubiri. Cuando san Agustín afirma que el posidente es un *yo*, supone que ser persona consiste en ser un yo. Por tanto, habría que concluir que el hombre como un yo es persona y como naturaleza es algo tenido por ese yo.

Ahora bien, ¿es sostenible considerar a la persona como un yo? Zubiri responderá que en parte sí y en parte no. Que existe diferencia entre lo poseído y el posidente es evidente. Sin embargo, ¿en qué consiste esa diferencia? Acudiendo a la noción de sujeto incorporada por Descartes en la filosofía moderna, algunos responderán que la

---

738 *Sobre el hombre,* 106.
739 *De Trinitate*, XV, 22.

diferencia está en que la persona es sujeto y la naturaleza es una especie de propiedad poseída. Para Zubiri esta distinción es insostenible. Veamos su argumento: "¿Qué es ese yo que no es ni su intelección, ni su apetito, ni sus deseos, etc., sino que solamente tiene todo esto? No sería nada de aquello que constituye su naturaleza, no sería por tanto principio de operación. ¿Cómo se va a decir entonces que yo soy quien ejecuta aquellas acciones? En definitiva, el yo personal sería un sujeto evanescente; se habría convertido en pura vaciedad eso que todos sentimos que es lo más rico de nosotros mismos, aquello por lo que somos verdaderos autores de nuestras acciones".[740]

Para resolver el problema, Zubiri establece que las estructuras que hacen que el hombre sea capaz de actuar como ser inteligente, con voluntad y libertad, han de pertenecer al yo tanto de un modo intrínseco como de un modo formal. Esto significa que la persona (el yo) no sólo ha de poseer esas estructuras, sino que han de ser estructuras constitutivas de lo que es el yo, o sea, son momentos formalmente constitutivos del yo. Sin embargo, Zubiri finalizará su crítica a esta postura afirmando que lo que hemos hecho es introducir en el yo todas las facultades humanas, es decir la naturaleza entera de la que nacen esas facultades. Por tanto, hemos convertido al sujeto posidente en la naturaleza poseída: la persona resulta así pura naturaleza.[741]

740 Sobre el hombre, 108.
741 Una de las aportaciones importantes de Zubiri la encontramos en al análisis que hace de las dos definiciones clásicas de la persona elaboradas en la Edad Media por Severino Boecio y Ricardo de San Víctor. En cuanto a la definición de Boecio, "persona es sustancia individual de naturaleza racional", Zubiri afirmará que es falsa por dos

Zubiri define a la persona como una realidad formalmente suya.[742] Esto significa que lo que constituye formalmente a la persona es que tiene «su realidad en propiedad». Ser persona consiste en ser una realidad en propiedad constitutiva, físicamente constitutiva y reduplicativamente en cuanto no solamente es de suyo sino que es suya, abierta a su propia realidad; tiene su propia realidad formalmente como propiedad.

Para comprender el alcance de esta definición, es necesario analizar antes las características del ser humano. En *El hombre y Dios*, Zubiri explica que el ser humano es una realidad que tiene dos aspectos esenciales: por una parte, es una realidad con caracteres constitutivos bien determinados que la definen como humana; y, por otra, es una realidad que por la propia índole de esos caracteres es una realidad que esencialmente tiene que ir haciéndose. Todo lo que es, todo lo real está constituido por ciertas notas. Lo que determina el carácter de realidad es que esas notas le pertenezcan a la cosa «de suyo», es decir, que no sean simplemente signos de una respuesta obligada. Ahora bien, ¿qué es el ser humano como realidad? Zubiri responde analizando las notas que constituyen al hombre y determinando la forma y el modo específico de su realidad.

razones principales: primero, porque es una definición en términos de sustancia y no de sustantividad, y segundo, porque la inteligencia no tiene una función constitutiva de la subsistencia, cuestión que analizaremos más adelante, sino que es una diferencia específica. En relación a la definición de San Víctor, "persona es la existencia incomunicable de una naturaleza intelectual", que para Zubiri puede reducirse a la anterior, establecerá que ella está elaborada para referirse a la Trinidad, y afirmará que la misma alude también a las sustancias, especialmente cuando habla de la incomunicabilidad (Sobre el hombre: 120).

742 Sobre el hombre: 110.

El ser humano posee tres grupos de notas: 1º) Aquellas por las cuales firmamos que está vivo: la vida. Esto implica que el viviente es un «sí mismo», un *autós*. "Vivir es autoposeerse y todo el decurso vital es el modo de autoposeerse".[743] 2º) Aquellas por las cuales afirmamos que el hombre tiene un carácter especial: está animado, es un viviente animal. Aquí se añade la función de sentir. El hombre se diferencia del animal porque ante el estímulo siente no como una mera respuesta o signo de respuesta, sino que conoce lo que la cosa tiene de suyo (no siente tan solo que el calor, por ejemplo, calienta, sino que siente que el calor es caliente). El animal siente el estímulo y reacciona; el hombre, en cambio, siente lo sentido realmente: no sólo siente el calor, no sólo siente que el calor calienta, sino que siente impresivamente que el calor es caliente, siente la realidad. El hombre tiene una impresión de realidad, tiene la capacidad de sentir la realidad. Y 3º) Aquellas por las cuales afirmamos que el hombre es capaz de conocer la realidad: es inteligente.

En relación a este último grupo de notas, es importante insistir que para Zubiri, inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, «según son de suyo»; esto significa que el hombre conoce los caracteres de las cosas como propias de la cosa misma. Es en este análisis donde Zubiri introduce la tesis de la «inteligencia sentiente»[744]. La impresión de la realidad, señalada anteriormente, no supone dos actos sino uno solo. Este acto es un sentir intelectivo, propio del hombre, o mejor dicho, una intelección sentiente. Como explica

743 El hombre y Dios: 30.

744 En su obra, *Inteligencia sentiente* (1980), Zubiri desarrolla en extensión su teoría.

Zubiri, "no se trata de que la inteligencia esté vertida a lo sentido; esto constituiría la intelección sensible. Se trata de una unidad estructural: la inteligencia misma siente la realidad. Es intelección sentiente".[745] Es por ello que se puede afirmar que en el hombre el acto de sentir no es distinto del acto de inteligir. El acto de inteligir no es un acto completo por sí mismo independientemente del acto de sentir: "No se trata de dos actos, uno de sentir y otro de inteligir, cada uno completo en su orden y convergentes sintéticamente, sino que se trata de un solo acto completo de una sola facultad, es la facultad que yo llamo inteligencia sentiente". [746]

Podemos concluir afirmando que el ser humano tiene tres tipos de notas: el hombre vive, siente e intelige sentientemente. Y la unidad intrínseca y formal de estas notas constituye lo que Zubiri denomina el sistema de la sustantividad humana. Este sistema sustantivo humano tiene dos subsistemas o cuasi-sistemas: el cuerpo y la psique. El cuerpo, por una parte, es un subsistema de notas físico-químicas que constituyen el organismo. Lo más característico de esas notas es que son solidarias y que cada una de ellas repercute sobre las demás: todas las notas son interdependientes, están organizadas y solidariamente expresan la actualidad del hombre en el universo. Todo ello constituye la denominada función somática: el cuerpo como principio de actualidad en la realidad, el principio de estar presentes en el universo. La psique, por otra, es un subsistema parcial de notas dentro del sistema total de la sustantividad humana. Posee

745 El hombre y Dios: 35.
746 Ibid., 36. Porque posee una inteligencia sentiente, el ser humano entiende sensiblemente, o siente inteligentemente.

algunos caracteres irreductibles al subsistema corpóreo y tiene cierto dominio sobre éste. Pero es parcial: el ser humano no tiene psique y organismo, sino que es psico-orgánico, porque ambos no tienen substantividad propia sino que la tiene el sistema. El ser humano es, pues, una sustantividad psico-orgánica.

¿Cuál es la forma y el modo específico de la realidad humana? La realidad humana no se agota en el sistema de notas o en ser un animal de realidades, sino que en virtud de esas notas, tiene una estructura propia y más radical: "La realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que «de suyo» me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me es propia en cuanto realidad, es decir, mi realidad, mi propia realidad. Y en su virtud soy una realidad que, como forma de realidad, no solamente soy «de suyo» (en esto coincido con todas las demás realidades), sino que además soy «mío». [747]

La forma de realidad propia del ser humano es la *suidad*: el ser *suyo.* Aunque más adelante profundizaremos en este concepto, podemos adelantar que la suidad para Zubiri no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que "es la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución".[748] Esa suidad constituye la razón formal de la personeidad: ser persona como forma de realidad es la personeidad.

747 Ibid., 48.
748 Ibid., 48-49.

Personeidad

En *Sobre el Hombre*, Zubiri afirma que la persona es intrínseca y formalmente irreductible, y lo es porque es una realidad suya; ser persona no es tener de mí una vivencia como de algo mío, sino ser efectivamente mío. La realidad del ser persona consiste en ser realidad en propiedad. Pero no se trata sólo de una propiedad en sentido moral o jurídico (tener dominio de los actos), sino que es una propiedad en sentido constitutivo: "Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa. El hecho de que una realidad pueda decidir libremente entre sus actos no le confiere carácter de persona, si esa voluntad no le perteneciera en propiedad. El «mío» en el sentido de la propiedad, es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico".[749]

La persona se pertenece realmente, es su propiedad y esto significa que cada ser humano se pertenece a sí mismo de un modo pleno, aunque no absolutamente. Por ello, "la realidad personal consiste en ser una realidad en propiedad constitutiva, físicamente constitutiva y, además, reduplicativamente, por cuanto el ser propio pertenece formalmente a aquello que tengo como propiedad".[750]

A nivel operativo, esto reclama no sólo que los actos que pueda ejercer alguien le califiquen como a un sujeto, sino que son suyos: "cada uno de los actos va

749 Sobre el hombre: 111.
750 Ibid., 112.

calificando, va configurando de una manera modal, rasgo a rasgo, la figura de mi propio ser de lo sustantivo”.[751] De este modo: “El hombre, por ser persona, configura su yo, su personalidad, la figura que va cobrando con los actos de su vida, revirtiendo sobre las estructuras esenciales de quien es un acto segundo. Por este carácter de la sustantividad humana, señala Zubiri en *Sobre la esencia*, esta sustantividad no es tan sólo sujeto de las propiedades que emergen naturalmente de las sustancias que la componen, sino que incluye otras propiedades que no emergen sino que son apropiadas, porque el carácter de esta realidad que es persona, una realidad suya, su realidad tiene un carácter singular, no sólo es sujeto de, sino sobre todo está por encima de las propiedades al apropiárselas por aceptación, es suprastante”.[752]

La expresión «ser propiedad mía» tiene distintas vertientes. En primer lugar, cuando se afirma que los actos que ejecuta la persona son suyos se refiere al orden operativo, el orden de las acciones: “hay una realidad que me es propia en mis propios actos”.[753] En segundo lugar, cuando se habla que la persona es una realidad en propiedad se refiere a las estructuras en virtud de las cuales se pertenece a sí misma, y por pertenecerse a sí misma, ejecuta actos que le son propios. Aquí propiedad se entiende no en un orden operativo sino en un orden constitutivo: “porque me pertenezco constitutivamente, los actos que ejecuto van a ser propios demí, operativamente”.[754]

751 Estructura dinámica de la realidad: 224
752 *Sobre el concepto de persona en Xavier Zubiri: entre sustancia y sustantividad*.
753 Sobre el hombre: 112.
754 Ibid., 113.

La propiedad en el orden operativo hace referencia a la personalidad, que no es sin más el conjunto de actos, sino la cualidad que esos actos imprimen a la realidad de quien los ejecuta[755]. De este modo, "esa realidad queda modulada por la ejecución de los actos en y por su apropiación".[756]Pero la personalidad es un modo de ser que se va gestando a lo largo de la vida; es decir, los actos ejecutados a lo largo del caminar terreno confieren la personalidad a cada ser humano. Por tanto, la personalidad se va haciendo, deshaciendo o rehaciendo, pero no es algo de que se parte. La persona es algo distinto; no es la personalidad, que sería el resultado, sino el comienzo, lo constitutivo del ser humano antes de realizarse como tal. La palabra persona no significa, entonces, personalidad: "Significa un carácter de sus estructuras, y como tal es un punto de partida. Porque sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente persona".[757] A este carácter estructural (y radical) de la persona es lo que Zubiri llama personeidad.[758]

755 El término *personalidad* puede entenderse en diversos sentidos: como aquello que distingue a una persona de las demás; como doctrina del temperamento y del carácter; persona que se destaca por sus cualidades; conjunto de notas o cualidades que constituyen a la persona… Para Zubiri, los caracteres psíquicos forman parte de la personalidad solamente en cuanto modulan la personeidad. Por tanto, las diferencias entre los distintos individuos, que estudia la psicología de la personalidad, pueden integrarse en este sentido (Murillo, I., *Persona humana y realidad en Xavier Zubiri*). Como señalaremos a lo largo de este escrito, la personalidad se refiere al precipitado que deja en la persona el contenido de los actos que realiza.

756 Sobre el hombre: 113.

757 Sobre el hombre, 114.

758 La distinción entre personeidad y personalidad no es meramente conceptual; nace de la misma

Hemos dicho antes que la persona humana es un ser sentiente y su vida transcurre en el tiempo y sucesivamente: "Por el hecho de ser sentiente la persona humana, que es constitutivamente persona, tiene que desplegar forzosamente una serie de actos y cobrar una figura constitutiva de personalidad".[759]

¿Qué es lo que le confiere estructuralmente al ser humano un lugar singular en el universo? Zubiri contesta que es la sustantividad humana, que permite controlar todas las demás realidades y le otorga en su virtud una estructura en vista de la cual afirmamos que es su propia realidad. La sustantividad es un tipo de sustancialidad: lo que todo ser posee para que todo lo demás se apoye en él en orden a la existencia. Sin embargo, este no es el único tipo de sustantividad: "Sustantividad es la suficiencia de un grupo de notas para constituir algo propio; es la suficiencia en el orden constitucional. No está dicho en ninguna parte que toda suficiencia en este orden sea sustancial. Es verdad que entre las cosas del mundo, ninguna hay tal que su sustantividad no envuelva un momento de sustancialidad. Pero lo que afirmamos es que en ninguna cosa hay identidad formal entre sustantividad y sustancialidad".[760]

Sustantividad significa dos cosas: en primer lugar, todas las actividades estructura de la realidad humana concreta. del ser humano respecto a las cosas con las que está en relación, ya sea como medio biológico necesario para vivir, sea como término de su intelección y de su voluntad. Entendida en este primer sentido,

759 Sobre el hombre, 114.
760 Sobre el hombre: 60-68.

la sustantividad es perfecta, no le falta nada para ser sustantiva. Pero es una sustantividad en orden a lo que el hombre es. En segundo lugar, "en esas mismas funciones que real y efectivamente me confieren esa sustantividad específica en orden al qué, va envuelta latentemente la otra dimensión de esa sustantividad, a saber, el hecho de que por ser sustantivo en esa forma y con ese qué yo soy una realidad y tengo en cierto modo una existencia en mí. Ahí la sustantividad no es una sustantividad en orden al qué, sino en orden al subsistir en la realidad".[761]

Esto quiere decir que el ser realidad personal no se refiere primariamente al qué de la realidad que es persona, sino que consiste en ser propiedad en el orden del subsistir; por ello, Zubiri afirmará que realidad en propiedad no expresa otra cosa que ser una realidad subsistente. El qué es aquello en que la realidad consiste. Estos dos momentos –consistencia y subsistencia- están unidos en el concepto de sustantividad. "Y de ellos, el que formalmente constituye la realidad personal como tipo de realidad, en tanto que realidad, es la sustantividad en orden a la subsistencia".[762] Sin embargo, la realidad subsistente no es distinta de la realidad consistente, más bien hay que afirmar que son idénticas, son dos momentos distintos de la misma realidad y pueden aprehenderse como distintos en la percepción de las cosas, porque cualquier realidad, "además de tener el contenido que tiene, perfila en cierta forma el modo de realidad que posee como realidad".[763] En el caso del ser humano, aquellas propiedades que constituyen su

761 Ibid., 115.
762 Ibid., 115.
763 Ibid., 116.

esencia (inteligencia, etc.) definen un tipo de realidad que consiste en subsistir. Esta realidad en propiedad Zubiri la denomina realidad subsistente.

Como vemos, Zubiri distingue entre sustancialidades y sustantividades. Para él, la realidad personal es sustantividad y no sustancialidad. La sustantividad personal es supra-estante de las notas y propiedades que la configuran como tal. Más que servir de apoyo a las propiedades que se derivan de ella, es integradora: "Esta caracterización es especialmente importante por cuanto entiende la existencia humana no como el despliegue de una actividad definida, sino como la unidad de una acción integrativa en la que lo vivido no sólo cambia, afecta, modifica o enriquece psicológicamente a la persona; sino que lo vivido es lo que hace a la persona esencialmente: la proyección de la existencia humana, su comprensión como camino o, mejor, como un ir haciéndose en medio del mundo; llenan de dramatismo a la existencia actual de la persona".[764]

En las sustantividades, la inteligencia no tiene un papel de especificación del subsistente, sino de constitución personal del mismo. Toda sustantividad intelectiva es subsistencia personal: subsistir y consistir son los dos aspectos de una sola realidad, que es lo que Zubiri denomina personeidad: "Cuando se es una subsistencia personal se consiste forzosamente por lo menos en inteligencia; recíprocamente, cuando se es una sustantividad intelectiva se tiene por esa consistencia una subsistencia personal".[765] Esta argumentación es

764 Ob. Cit.
765 Sobre el hombre: 121.

muy importante en relación al tema que nos ocupa, el proceso de personalización humana, pues resalta el carácter dinámico de la vida humana, no desde el punto de partida de donde se despliega, sino desde el punto de su realización.

Zubiri se plantea tres interrogantes: ¿qué es subsistir?, ¿por qué se subsiste?, y ¿cuál es la unidad de esos dos momentos de subsistencia y de consistencia?

Con respecto a la primera, Zubiri responderá que subsistir no es lo mismo que individualidad, pues la individualidad pertenece con todos sus principios individuantes al orden de qué, en cambio la subsistencia pertenece al orden del quién. Cuando la filosofía clásica define el subsistente como lo que es indiviso en sí y está dividido o separado de todo lo demás, Zubiri resalta que el estar dividido o separado de todo lo demás quiere significar que en el subsistente, por razón de su subsistencia, hay cierta clausura respecto de lo que no es él. Ese momento de clausura es lo que distingue al subsistente de todos los demás seres. Por tanto, división significa clausura. En cambio, cuando se afirma que es indiviso en sí mismo, no significa que esa realidad no pueda desintegrarse o descomponerse en otras realidades numéricamente distintas; expresa más bien que no hace falta para ser indiviso en sí serlo en el orden de la sustancia, basta con serlo en el orden de la sustantividad. Este carácter de todo que tiene la sustantividad es lo que define la subsistencia. Sin embargo, Zubiri establece que esta distinción no es suficiente. No basta con que la subsistencia sea clausurada y total; es necesario que se pertenezca a sí misma formalmente, es decir, que sea

propiedad de sí misma en sentido formal y reduplicativo. Aquí Zubiri inserta el concepto de *suidad* señalado antes, que es tener una estructura de clausura y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de la realidad.

A la segunda interrogante Zubiri responde que aquello por lo que se subsiste es formalmente la inteligencia. La inteligencia es la estructura radical del ser humano, en virtud de la cual se enfrenta con el resto de la realidad y con su propia realidad. Con la inteligencia el ser humano puede serlo todo, pero manteniendo su separación y su distancia: El hombre al inteligir una cosa, cointelige su propia realidad; de ahí que el ser humano por su inteligencia se encuentre con un cierto carácter de totalidad en relación a todo lo demás y también respecto a sí mismo. Además, por cointeligirse, se revierte sobre sí mismo como realidad: se posee a sí mismo como realidad. Dado que el ser humano posee una inteligencia, se afirma que es un ser abierto a toda realidad y a la realidad de sí misma y tiene, por tanto, no sólo la posibilidad sino la necesidad de ser en sus actos un «para sí». Lo que constituye la propiedad del ser humano no es ser para sí, sino ser la esencia abierta que no puede no ser para sí. El hombre, en definitiva, se posee como realidad plena a sí mismo: por eso es una realidad subsistente.

En conclusión, en primer lugar hay que afirmar que toda realidad intelectiva es necesariamente subsistente y, por tanto, personal; y en segundo lugar no solamente el ser humano es necesariamente por su inteligencia una persona, sino que no existen subsistentes que no sean intelectivos: "La realidad dotada de inteligencia es la única

realidad que, como tipo de realidad, es perfectamente subsistente, porque es la única que cumple la triple condición de ser clausurada, de ser total, y de ser una esencia que se posee a sí misma en forma de esencia abierta".[766]

La tercera interrogante la responde Zubiri afirmando que los dos momentos de consistencia y de subsistencia no son sino momentos de una sola estructura, por la que la persona humana ejecuta sus actos. En todo acto humano hay dos vertientes: la primera señala el contenido concreto de ese acto que es infinitamente variable a lo largo de la vida de todo ser humano; la segunda expresa que el acto lo ejecuta la persona, el yo.

En *Sobre el hombre*, Zubiri explica que: "Aquello por lo que decimos que alguien es lo que es con toda su individualidad –no solamente con su especificidad- es a lo que he llamado consistencia".[767] Y agrega que: "por el tipo de realidad que perfilan, en virtud de aquello en que consisten, las personas, por el tipo de realidad que perfila este modo de consistencia, decimos que estas consistencias poseen una subsistencia personal, y esta subsistencia personal es lo que he llamado personeidad".[768]

Por tanto, "Consistencia y subsistencia no son dos estratos o series de propiedades, es decir, en el fondo dos cosas reales, entre las cuales cupieran relaciones

766 Ibid., 120.
767 Sobre el hombre: 129. Zubiri aclara que: "No se trata únicamente de decir que el hombre tiene una naturaleza de animal racional o de animal de realidades, sino que se toma aquí la palabra consistencia con todos sus ingredientes, con todos sus momentos y todos sus componentes, perfectamente individuales e individualizados".
768 Ibid., 129.

de composición. Consistencia y subsistencia no son sino dos momentos de una sola cosa real, que es la persona. La cual persona tiene un momento de consistencia y un momento de subsistencia. (…) Por el momento de consistencia, se especifica y se individualiza el hombre; por el momento de subsistencia, el individuo se pertenece a sí mismo: es una autopropiedad, se autoposee. Es decir, no solamente tenemos una realidad consistente y subsistente, sino que en ella –y precisamente por tener el momento de subsistencia- se identifica en el orden de la pertenencia al posidente (a saber, la cosa real en cuanto subsistente) como lo poseído (la misma cosa real en cuanto consistente). Y esta identificación intrínseca y formal es lo que propiamente debe llamarse *autós*, es decir, auto-propiedad, suidad".[769]

Teniendo en cuenta lo anterior, Zubiri establece que la persona puede ser calificada por dos vías diferentes: 1ª) Si partimos de la subsistencia, diremos que la persona es un quién, que consiste en un qué individual, en el que se realiza de una forma u otra: por ejemplo, al afirmar que esta persona es Pedro, estoy señalando unas condiciones determinadas, específicas e individuales. 2ª) Si partimos de la consistencia, diremos que es este *qué* individual –con todos sus caracteres específicamente individuales- constituye un quien subsistente: siguiendo con el ejemplo anterior, diremos que este individuo perfectamente concreto y determinado es Pedro.[770]

Para Zubiri, las dos vías señaladas implican dos conceptos distintos de persona: "Cuando se califica en

769 Ibid., 129-130.
770 Ibid. 130.

primer término a la persona por la subsistencia, y se parte del quién para calificarla, entonces se entiende por persona una subsistencia que se va a realizar en una naturaleza. En cambio, cuando se emplea la vía de la consistencia, se entiende que la persona es el modo supremo que tiene una naturaleza, una consistencia, de formar parte de la realidad".[771]

Por las razones expuestas, concluye afirmando que el hombre es persona por implantación: por aquello en que consiste en su sustantividad; es decir, el hombre está implantado en su realidad. La persona, constituida de esta manera, ejecuta una serie de actos; y esta realización de actos es lo que da paso a la personalidad. Ahora bien, ¿en qué consiste la persona en sus actos? Zubiri responde que los actos los ejecuta la persona por aquello en que consiste. No es admisible afirmar que sólo son actos personales los actos de la voluntad y de la inteligencia. Formalmente hablando es verdad, pero hay que tener en cuenta que los demás actos del ser humano (sensitivos y vegetativos) constituyen un ingrediente formal y constitutivo, básico y elemental de todo acto personal. Es decir, la persona ejecuta sus actos con todo lo que es el consistente y ejecuta algo que no solamente tiene un contenido, sino algo en que se actualiza la índole del ejecutante. El ejecutante es un subsistente; por ello en todo acto del ejecutante se coactualiza, junto al contenido, su carácter subsistente. Por esta razón, se afirma que el subsistente es siempre el mismo; en cambio, aquello que hace, que ejecuta, es siempre distinto, nunca es lo mismo. Teniendo en

771 Ibid., 131.

cuenta lo anterior, Zubiri concluirá que "La realidad es precisamente el subsistente, el carácter subsistencial del que ejecuta el acto".[772]

De este modo, las estructuras que confieren la subsistencia constituyen la personeidad en acto primero, y el acto en que se actualiza el subsistente es lo que Zubiri denomina acto segundo. Ambos aspectos es lo que constituye la personeidad integral. Sin embargo, esto no significa que ese acto sea el Yo, es decir, que la forma primaria y radical como el subsistente se actualiza sea la de un Yo: "La forma más elemental es la del me: me encuentro bien, *me* encuentro ante un cuadro, etc."; incluso en los casos en los que el hombre se encuentra en una actitud absorta ante una realidad, "el hombre nunca está ausente de ese me". Cuando el hombre no tiene esa actitud, su subsistencia queda actualizada en una segunda forma "una especie de fuero interno que es justamente el mí. Bien entendido que no habrá mí sin me": "Solamente cuando este mí de una o de otra manera, y por las razones que sea, se enfrenta con el todo de la realidad, entonces es cuando ese mí se eleva a la condición de un yo. El yo presupone el mí y lo lleva como ingrediente suyo. El mí presupone el me y lo lleva a su vez como ingrediente suyo. En cierto modo, yo me estoy siendo como mí".[773]

En conclusión, para Zubiri, el mi, el me y el yo están estructuralmente fundados y, en su unidad constituyen la actualización del subsistente como acto.

772 Ibid., 124.
773 Ibid. 125.

En relación a los actos, la persona tiene una función triple: 1º) la persona es el agente natural de sus actos, gracias a las dotes naturales que le corresponden. 2º) La persona es al autor de sus actos en sentido eminente, es decir, cuando opta no sólo por unos actos o por otros, sino sobre todo por una o por otra manera de ser. 3º) El hombre no es agente, ni autor, ni dueño de toda la realidad: se encuentra en unas determinadas circunstancias históricas y sociales, e incluso en unas determinadas circunstancias internas (su propia biografía), en virtud de las cuales se puede afirmar que a cada ser humano le toca un papel determinado en la vida: eso significa que es autor de una vida y, en este caso, el hombre no es dueño de ella. Los actos, por tanto, se originan de la persona unitariamente en la triple dimensión señalada.

Los actos humanos califican a la persona: "Lo califica porque el subsistente es subsistente, esto es, se pertenece a sí mismo como realidad, y porque aquello que ejecuta es un momento de su propia realidad en una forma o en otra. De ahí que lo califique inexorablemente".[774] ¿Por qué los actos califican a la persona? Porque el ser humano no sólo ejecuta unos actos, sino que en una o en otra forma se los apropia. Precisamente porque los actos son una apropiación, cualifican consiguientemente al que los ejecuta y le confieren no una personeidad, que no puede cambiar por su carácter estructural, sino una personalidad. La personalidad es un "precipitado del contenido de los actos que la realidad personal va

774 Ibid., 127.

ejecutando".[775]La personalidad es, por tanto, el modo de ser persona[776].

De lo expuesto anteriormente, se deduce que la personeidad está constituida por lo más específicamente ontológico, es el carácter estructural de la persona; la personalidad deriva, en cambio, del actuar humano, es el modo de ser de esa realidad estructural que se va adquiriendo a lo largo de la vida. Por tanto, no se puede tener personalidad si antes no se es estructuralmente persona (personeidad): "Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto de sus actos pero es porque es persona y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya. La suidad es la raíz y el carácter formal de la personeidad. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre (…) Si llamamos personeidad a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es lo que llamamos personalidad. La

775 Ibid., 127.

776 Es importante señalar que la distinción entre personeidad y personalidad sólo tiene sentido real en el ser humano, no en Dios, según Zubiri, pues admitirla implicaría el reconocimiento de una potencialidad o imperfección, incompatibles con la realidad de las personas divinas. Como consecuencia, la distinción señalada se limita al ámbito de la persona humana.

personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos”. [777]

En definitiva, podemos afirmar entonces que:[778] 1º) Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia; 2º) La personeidad se es, y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo del proceso psico-orgánico, desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte. Por esto el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo; 3º) Estos dos momentos de personeidad y personalidad no son como dos capas o estratos del hombre sino que la personalidad es el momento de concreción de la personeidad; 4º) Desde el punto de vista de su forma de realidad el hombre es persona, es animal personal.

Personalidad

Zubiri entiende la personalidad como modulación de la personeidad; esa personalidad tiene tres características principales:[779] 1ª) Estabilidad: Aunque el hombre, como subsistente, siempre es el mismo, nunca es lo mismo. Es decir, es el mismo porque es persona por su personeidad;

---

777 El hombre y Dios: 49-50. Como ya indicamos antes, para Zubiri la definición de Boecio (*sustancia individual de naturaleza racional*), es insuficiente, porque hace referencia exclusivamente a la subsistencia y no menciona la sustantividad. Para Zubiri subsistir y consistir son los dos aspectos básicos de la personeidad.

778 Ibid., 50-51.

779 Sobre el hombre: 127-128.

pero cambia, se transforma, se califica a lo largo de su vida, desarrollando su propia personalidad. 2ª) Continuidad: la personalidad sigue un proceso continuo a lo largo de la vida, aunque pueda haber causas en virtud de las cuales el hombre pueda tener simultánea o sucesivamente distintas personalidades. 3ª) Calificación: la personalidad califica intrínseca y formalmente al subsistente que la posee: "La personalidad es la figura real y efectiva que una persona subsistente, en el decurso de sus actos, ha ido cobrando a lo largo de su vida: es la figura de lo que el subsistente ha hecho de sí mismo".[780]

El ser humano modula su figura y su personalidad a lo largo de su vida y delimita su posición en la realidad histórica y social: "En su vida, y en la más modesta de sus acciones, el hombre no solamente va realizando una serie de actos personales, según las propiedades que tiene y las situaciones en que se halla, sino que en cada uno de ellos la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta".[781]

Zubiri entiende que el ser de la realidad humana no es otra cosa que la actualización en el mundo de la propia sustantividad personal, es decir, de su persona como modo de realidad relativamente absoluta. La personalidad es la persona moralmente configurada. Ahora bien, ¿cómo se constituye la personalidad humana?

Antes de responder esta pregunta, Zubiri aclara con mayor detalle en su libro *Sobre el hombre* su concepto

---

780 Sobre el hombre: 128.
781 El hombre y Dios: 52.

de personalidad. Cuando una persona ejecuta un acto, y lo hace porque es subsistente, se ejecuta a sí misma. ¿Esto añade algo a la persona? No, porque la persona ya era persona en acto, ya era personeidad desde el punto de vista constitutivo; por tanto, esa ejecución de sí misma no añade nada a la realidad estructural de la persona. Más bien la reafirma, es decir, le da un nuevo tipo de actualidad. Esta es la razón por la que Zubiri llama a la personalidad acto segundo, porque es la reactualización de lo que en acto primero (personeidad) era ya la persona. Como acto primero (personeidad) la persona es la realidad que se pertenece a sí misma, es autopropiedad; como acto segundo (personalidad), esa reactualización consiste en afirmarse ejecutivamente en tanto que idéntica a sí misma; a este momento lo denomina Zubiri «intimidad». Esta intimidad consiste en afirmar en acto segundo el carácter de autopropiedad que tiene constitutivamente el ser humano en virtud de su naturaleza; esa intimidad se manifiesta en la triple versión del me, del mí y del yo.[782]

El mí, sin embargo, no se identifica con el sujeto, porque el mí expresa el carácter de intimidad que tiene todo cuanto personalmente compete al hombre. Es un carácter que trasciende a todo, tanto al sujeto que percibe algo como a lo percibido. El mí tampoco es conciencia, no consiste en darse cuenta, porque la conciencia no es otra cosa que el carácter que tienen los actos intelectuales. Tampoco el mí es lo más oculto, lo más hondo de la persona. "La intimidad, sin embargo, no es una especie de núcleo subconsciente interno, inexpresable, inefable,

782 Sobre el hombre: 132-133.

que uno guarda en secreto. No, el color de la cara, el tono de la voz, la cabellera…, todo forma parte de la intimidad, porque todo ello es mío: es mi color, mi cara, es mi expresión".[783] La intimidad es, en definitiva, "el acto segundo de la persona como propiedad, como autopropiedad".[784]. Este modo de actualización en la intimidad imprime una cierta anterioridad a la persona que ejecuta el acto respecto del contenido del acto ejecutado. Por esta razón, Zubiri establece que "en acto segundo, es decir, por razón de la intimidad, eso que llamamos yo, mí, me, es algo que está «sobre sí», que está por encima de sus actos".[785] La expresión «sobre sí» se entiende en el sentido de que "séase o no dueño, aquello que el hombre hace es real, física y reduplicativamente propiedad de él. Es propiedad suya. Le pertenece en propiedad como intimidad".[786]

De ello, Zubiri deduce que: "Los actos personales no son únicamente los que la moral teológica clásica llamaba actos humanos a diferencia de los actos del hombre. No. A la persona le pertenecen no solamente los actos que ejecuta, y de los que es dueño, sino también aquellos actos que brotan de él en una o en otra forma, por ser su actor o por las dotes psicofísicas que el hombre posee real y efectivamente. Le pertenecen no sólo sus actuaciones, sino también sus pasividades, las pasividades suyas".[787]

Es por ello que la intimidad no se refiere a la conciencia o al sujeto, sino que es una actualización y

783 Ibid., 134.
784 Ibid., 134.
785 Ibid.
786 Ibid.
787 Ibid., 135.

una reactualización de aquello en que la persona consiste y subsiste; es decir, es una vivencia metafísica: es la vivencia del carácter consistente y subsistente de la persona: "En intimidad, es decir, en la identificación del consistente y del subsistente aunados en el acto que se ejecuta, es en lo que consiste eso que llamamos el Yo, el mí o el me".[788]

El acto ejecutado por la persona (el yo, el mí o el me), precisamente porque le pertenece en propiedad, afecta formal y radicalmente al ejecutante, porque el carácter de mío pertenece al Yo en tanto que va envuelto en la cualidad del acto ejecutado. Esto quiere decir que el acto ejecutado por la persona "reconforma o refigura a la propia realidad de la intimidad. Y precisamente, la figura que el acto ejecutado confiere a la intimidad ejecutante es lo que estrictamente debe llamarse personalidad".[789] Y esa figura y la configuración de la intimidad se van construyendo a lo largo de la vida. Por esta razón, Zubiri no dudará al afirmar que: "Si se es siempre *el mismo* por razón de la realidad personal, no se es nunca *lo mismo* por razón de la configuración que la persona recibe de esos actos que transcurren en el tiempo (...)". Por tanto, "en cada instante el hombre tiene la posibilidad constitutiva de desarrollar muy distintas personalidades".[790]

Al hablar de la constitución de la personalidad, Zubiri recuerda que el acto vital en el que van incursas las distintas dimensiones humanas (vida vegetativa, vida sensitiva y vida intelectiva), es un acto vital unitario, que

---

788 Ibid., 136.
789 Ibid.
790 Ibid. 136-137.

se desarrolla a lo largo de la vida. Este acto vital unitario es independiente respecto del medio circundante, pero, al mismo tiempo, realiza un control específico sobre ese medio: esto se denomina *tensión vital*. Esta tensión vital la vive la persona en el inicio de su vida (en la gestación), desde dos vertientes: la física y la psíquica. La física representa el equilibrio dinámico y reversible en que consisten los fenómenos biológicos. La psíquica es la tendencia. Cada nivel supone al anterior y lo supone dinámicamente, por tanto, no se trata de una estratificación. A partir del nacimiento, aparece otro factor que va a actuar de un modo determinante en la configuración de la intimidad: las demás personas. La actuación de los demás se expresa de cuatro maneras diferentes: como ayuda, bajo la forma de educación, en la convivencia social y en la compañía.

A partir de este momento, la persona se hace cargo de las cosas y de la situación como realidad, la realidad circundante y la realidad propia del viviente con todas sus tendencias que han aflorado al campo de la inteligencia. Este afloramiento se produce en dos momentos: 1º) El momento propiamente impelente, que es propio de la tendencia impulsiva y que nos lleva a una cosa; y 2º) el momento de pretensión, que consiste en hacerse cargo de la cosa como realidad, transformando el mero dejarse llevar por la tendencia, por la decisión de querer tender hacia la cosa. La persona se ve exigida a preferir para superar la inconclusión de sus tendencias. Pero ¿cómo se realiza el acto de preferir?: proyectando, la persona realiza un proyecto. Lo que constituye el carácter formal del proyecto es aquello en vista de lo cual la persona

va a preferir lo que se presenta como una posibilidad entre varias, para ser de una manera distinta o igual a lo que era antes. En esto consiste el acto de volición: el apropiarse por elección las diversas posibilidades.

El acto de volición se realiza en tres momentos: como apetencia, como determinación y como complacencia y fruición, es decir, como amor: "Ninguna volición hay en el hombre que no sea apetitiva; ninguna determinación que no se apoye en apetitos y tendencias; ningún amor que para realizarse como pura fruición no necesite poner en juego tendencias y determinaciones". [791]

Ahora bien, ¿qué es lo que la persona quiere en una volición? Para Zubiri el concepto de posibilidad no es otra cosa que la unidad radical de los fines y de los medios que se da en toda acción humana: "Cualesquiera que sean los fines particulares y el elenco de medios que a esos fines pueden conducir, el conjunto de todo ese orbe, fines y medios, constituye lo que unitariamente es una posibilidad de vida humana".[792] Eso significa que el ser humano, al querer (en su triple forma de apetecer, decidir y complacerse en ello), se apropia de una posibilidad. Es decir, excluye unas y acepta otras. De esto se concluye que existen dos clases de propiedades: aquellas que le competen por el mero hecho de su estructura psicofísica, que son naturales, y aquellas que el hombre las hace propias, por apropiación, por un actos de voluntad, es decir, que son resultantes de una volición.

791 Sobre el hombre: 42. Zubiri indica en este texto a pie de página, que al carácter sentiente de la intelección corresponde el carácter tendente de la volición.

792 Ibid., 143.

El conjunto de propiedades apropiadas hacen al ser humano una realidad moral, además de física. Por ello, al hombre se le puede aplicar el deber y el bien moral porque, además de sus propiedades naturales (las psico-físicas), tiene las propiedades adquiridas por vía de apropiación; esto quiere decir que la apropiación es constitutivamente la forma más radical y elemental de la moral. Lo bueno supone lo moral y lo moral lo modula y determina. En definitiva, "(…) la moral es el carácter de las propiedades apropiadas por el hombre. Pero como estas propiedades emergen exigitivamente y dinámicamente del despliegue unitario de la vida, desde su más modesta tensión vital hasta la eclosión de la inteligencia y de la voluntad, comprendemos que lo moral no es que esté por encima y fuera de lo natural, sino que está exigido por lo natural".[793]

¿De qué modo quiere el ser humano? Zubiri responde que el ser humano quiere porque sus tendencias le llevan a dejarle flotando inconclusamente por encima de esas tendencias. El modo de querer se llama libertad; esta libertad es doble: libertad de (de algo que inexorablemente le impone una acción) y libertad para, por la que el ser humano tiene que elegir un sistema de posibilidades. Las tendencias, por su inconclusión, exigen que haya libertad: "La libertad no es algo que se superpone para manejar dentro de ciertos límites lo anterior a ella, lo natural, sino que es exigido por la inconclusión de lo natural, para poder subsistir, incluso en tanto que natural".[794] Las tendencias, por tanto, forman parte intrínseca del propio acto de libertad.

793 Ibid., 144.
794 Ibid., 145.

Zubiri establece cuatro momentos en el acto de proyección de posibilidades: 1º) Considerarse a sí mismo como realidad: aceptarse a sí mismo como se es. 2º) Proyectar lo que puede hacer y la figura que va a darse con su acto. 3º) Contar con una mínima seguridad de que esas posibilidades son accesibles. 4º) Dar una mayor o menor consistencia a su propia persona: tener una resistencia mayor o menos ante el éxito o el fracaso.

El proceso de volición es el siguiente: 1º) El ser humano abocado por sus tendencias es exigido a querer: es la *patía*, que es previa a la voluntad y que varía según las personas de acuerdo a las condiciones previas al acto voluntario. 2º) El ser humano se percata de si es bueno o malo aquello que las tendencias proponen: es la situación de *alerta*, que es variable de acuerdo a diversos factores. 3º) Disposición previa optimista o pesimista. 4º) Una vez que la persona establece sus preferencias, debe saber si son accesibles o no: es el momento de la expectación, que puede expresarse como sosiego o ansiedad, dependiendo de la actitud de la persona. 5º) Suponiendo que la persona ya tiene un juicio determinado sobre la accesibilidad de las propiedades que desea apropiarse, la persona se encuentra con un momento de urgencia, que no es volitivo, sino vital: la urgencia de tener que decidir. 6º) Suponiendo la decisión, hay distintas capacidades de decidir: mayor o menor firmeza. 7º) Ese momento de firmeza, está limitado por la complexión de las tendencias y de la voluntad. 8º) Una vez ejecutado el acto, se da el momento de complacencia o satisfacción, que varía según las personas.

De aquí, afirma Zubiri que "La libertad, pues, no es algo que flote en el vacío, sino que es pura y simplemente el último rasgo modal que va configurando el último aspecto de la intimidad personal, en la que el hombre va desplegando y construyendo su propia personalidad".[795]

Una vez que el ser humano ha desarrollado el acto de querer, lo querido se incorpora, se introduce en la naturaleza volente que ha querido; y esto constituye la realidad auténtica del hombre, desde el punto de vista moral. Es en este momento cuando se configura la personalidad por vía de implantación. Esta afirmación tiene consecuencias decisivas en la consideración de la persona humana: la persona, porque es subsistente e independiente, no puede formar parte de un todo, sino más bien se define frente a ese todo: "Por ser intelectivo, se define frente al todo de la realidad; y por ser sentiente, se va definiendo en forma de configuración de la personalidad que va adquiriendo a lo largo de la vida".[796]Esta explicación ratifica lo señalado en varias oportunidades: por ser animal de realidades, el ser humano es constitutivamente persona (está dotado de personeidad); y no puede, precisamente por ser animal de realidades, dejar de construir una figura de personalidad.

Pero hay que añadir, que la persona "no solamente se define frente al todo, sino que se entiende desde el todo, y vive desde él en otra forma: vive el todo como posibilidad, pero como posibilidad inexorable, inevitable".[797]Esto es lo que Zubiri denomina fundamentabilidad: el ser humano

795 Ibid., 149.
796 Ibid., 150.
797 Ibid., 151.

está vinculado positivamente por una actitud metafísica irreductible en la estructura de su personalidad, es decir, el hombre está inexorablemente orientado hacia el todo de la realidad como ultimidad fundamentante: esto es la *religación*. La religación es la actitud radical que en todos sus actos personales toma la persona, precisamente por ser persona. Esto quiere decir, que la persona humana, que es un ser subsistente por sí mismo, es un absoluto finito.

Resumiendo el proceso descrito, con palabras del propio Zubiri decimos que: "Implantado en la realidad, el hombre se pertenece a sí mismo en virtud de su peculiar consistencia. Subsistente por implantación, este animal de realidades ejecuta sus actos. Al ejecutar sus actos tiene que afirmarse físicamente en intimidad y acuñar dinámicamente la figura íntima que ha logrado ser con lo que ya es, frente al todo, al cual se encuentra positivamente religado. Así es como los hombres somos personas".[798]

Para precisar más lo que es la personalidad, Zubiri habla de las dimensiones del ser humano concreto. Aquí se establecen dos cuestiones: 1ª) la estructura formal del yo, como ser de la realidad sustantiva y 2ª) las dimensiones estructurales de ese Yo. En relación a la primera, Zubiri establece que la persona humana va cobrando psico-orgánicamente la figura de un determinado modo de ser: el modo de estar en la realidad; en este sentido, la personalidad es el modo de ser. En cuanto a la segunda, afirma que cada persona no es sólo un modo de ser real

---

798 Ibid., 152.

respecto de la realidad, sino también un modo de ser respecto de los modos según los cuales son reales las demás personas.

Bibliografía

Obras de Xavier Zubiri:

Naturaleza, historia, Dios. Edición de 1999. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

Sobre el hombre. Edición de 1998. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

El hombre y Dios. Edición de 1994. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

Estructura dinámica de la realidad. Edición de 1989. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Sobre la esencia. Edición de 1985. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

La dimensión histórica del ser humano. Edición de 1974. Madrid: Alianza Editorial.

Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica. Edición de 2006. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

Obras de referencia:

Acosta Sanabria, R. (2010) *La educación del ser humano. Un reto permanente.* Universidad Metropolitana: Caracas.

Antunez Cid, J. (2006) *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*. Gregorian & Biblical Book Shop.

Artamendi Muguerza, J. A. (2005) *Hablando con Xavier Zubiri. Sobre la identidad nacional desde "Sobre la esencia".* Lasarte-Oria: Gizarte.

Calderón Calderón, J. (2002) *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

Castilla y Cortázar, B., (1996) *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género.* Madrid: Rialp.

Coca, J. R. (2006) *Actualidad del concepto de phylum en Zubiri*. Revista Ideas y Valores, Bogotá, Nº 136, Abril, pp. 58-68.

Echeverría, R. (1996) *La vida humana como búsqueda y discernimiento. El dinamismo de la personalización en la antropología filosófica de Xavier Zubiri*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.

Ellacuría, I. (1976). *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*. Revista Realitas, II, 49-137.

Galino, A. & Prellezo, J. M. & Del Valle, A. (1991) *Personalización educativa. Génesis y estado actua*l. Madrid: Rialp.

Idoya, M. (2004) *Sobre el concepto de persona en Xavier Zubiri: entre sustancia y sustantividad*. Madrid: Universidad Complutense. Comunicación presentada en las primeras Jornadas de la Asociación Española de Personalismo: "Itinerarios del personalismo", 26-27 de noviembre de 2004. En línea: http://www.personalismo.org (Agosto 2009).

Marquinez Argote, G. (1988) *La educación como proceso de posibilitación y capacitación en Xavier Zubiri.* Revista Franciscanum 30, Roma, pp. 367-374.

Murillo I. (1992) *Persona humana y realidad en Xavier Zubiri.* Madrid: Instituto Emmanuel Mounier.

Román Pérez, M. (1989) La realidad personal del yo educable: personeidad, personalidad y personalización. En: AA. VV. (1989) *El concepto de persona*. Madrid: Rialp, pp. 97-118

Fuente: Extracto del Capítulo 2 del libro de R. Acosta Sanabria (2012), *El dinamismo de la persona humana. La personalización en Xavier Zubiri*. Editorial Académica Española.

La persona según Viktor E. Frankl

Xosé Manuel Domínguez Prieto

Tras la muerte de Dios, anunciada por Nietzsche en el XIX, el siglo XX ha sido pródigo en situaciones y reflexiones que han anunciado la muerte del ser humano. Así, desde la filosofía, la disolución de toda consistencia en el ser humano de la mano de Heidegger y Sartre[799], su identificación de la antropología con una tanatología, su afirmación de que la existencia es sostenerse en la nada [800], abrieron las puertas a la postulación de la inexistencia de la persona. Así, para Foucault, el ser humano es una criatura reciente y efímera. Con su arqueología del saber concluye que ha llegado el momento de demoler el 'sueño antropológico',[801] , y entonar un *requiem* por la persona. También para Leví-Satruss, *"el fin primordial de las ciencias humanas no es construir al hombre, sino disolverlo".*[802]

799 Cfr. Sartre, Jean Paul: *L 'étre et le néunt,* pp. 712ss.
800 Heidegger, Martín: ¿Qué es metafísica?, p.97.
801 Cfr. Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas.* Siglo XXI, p.355.
802 Lévi-Satrauss, Claude: *La µensée saurnge,* p.315.

Desde la psicología se siguió un proceso semejante, fruto asimismo del prejuicio cientifista hegemónico. El conductismo, la sociobiología o el estructuralismo psicoanalista terminan también por negar la persona o por reducirla a cosa, a sujeto imaginario, inconsciente e impersonal.

Pues bien, todas estas han sido en general reflexiones acríticas y dócilmente acordes con la misma negación práctica de la persona que a través de una ininterrumpida violencia la han aplastado y masacrado sistemáticamente: desde la primera Guerra Mundial hasta la Guerra de Yugoslavia, pasando por los horrores de Auschtwitz. Pero, justamente, la experiencia de estos horrores fue lo que llevó a otros pensadores a afirmar, sobre toda otra cualquier consideración, la dignidad de la persona y a construir sobre este pilar una nueva antropología. Así sucedió con la Escuela de Francfort, con muchos de los pensadores personalistas y también con otros 'en la frontera' como es el caso del psiquiatra Viktor E. Frankl.

Viktor E. Frankl (1905-1997), el psiquiatra creador de la Logoterapia, no reflexiona sobre la persona, sino sobre el lienzo de su propia y dramática experiencia: la de su estancia en los campos de concentración nazis, en los que sobrevivió varios años tras perder padres, esposa e hijo. Por otra parte, el interés de Frankl por la persona no es un interés especulativo. A Frankl le interesa, sobre todo, saber quién es el ser humano para luego tratarle terapéuticamente con más eficacia, para contar con todos los recursos en una terapia integral.

Para ello, parte Frankl de algunas concepciones antropológicas prerreflexivas, ofrecidas por sus experiencias personales como prisionero y como terapeuta. Pero luego, para dar forma y soporte a esa antropovisión, acude, críticamente, a las aportaciones de Heidegger, Husserl, Jaspers, Scheler, Buber y Binswanger.

De este modo, la antropología frankliana tiene su claro fundamento en el pensamiento existencialista. Así, afirma sin ambages que *"el problema existencial, en su forma moderna, es decir, el problema del hombre moderno, lo formuló, por primera vez, Kierkegaard".*[803] Incluso traza lo que juzga los pilares filosóficos del existencialismo: vitalismo de Bergson, fenomenología de Husserl y axiología de Scheler. Y, finalmente, presenta a los que son sus propios referentes como lo más granado de este pensamiento: Heidegger y Jaspers.[804]

Pero su recepción del existencialismo es suficientemente crítica como para acercarse más a las tesis del pensamiento personalista que a las del mismo existencialismo. No en vano, su referencia a autores como Buber o Scheler es continua. Así, frente al subjetivismo existencialista, que supone una libertad sin límite ni orientación, de una libertad-de que nada dice sobre el para qué de dicha libertad, Frankl afirma que la libertad lo es para el compromiso respecto de un sentido y de unos valores.

---

803 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p.89.
804 Ídem.

Por otra parte, en opinión de Frankl, el existencialismo olvida que la persona sólo se manifiesta como tal cuando se entrega a otra: la persona sólo trasparece en el amor. El existencialismo obviaba también esta dimensión relacional tan cara al personalismo.[805] En definitiva: *"La filosofia existencial ha escamoteado, respecto a lo volitivo el objeto, y respecto a lo cognitivo, el sujeto".*[806] En este sentido, su análisis existencial, de corte personalista, pretende explícitamente ofrecer una alternativa al existencialismo.

Como ya se dijo, no poca importancia tuvo en su peculiar orientación antropológica la experiencia de los horrores del nazismo, que también influyó determinantemente, por ejemplo, en los miembros de la primera generación de la Escuela de Francfort. Justo fue la experiencia de la aniquilación de lo personal que sufrieron la mayor parte de ellos la que les llevó, desde fundamentos filosóficos bien distintos, a recuperar la conciencia kantiana de la dignidad absoluta del ser humano.

En definitiva, aunque su referente inmediato es el existencialismo y la psicología humanista, su visión del ser humano va más allá: es una visión que podríamos calificar en rigor de personalista, es decir, sitúa a la persona en el centro de su reflexión filosófica, la considera

---

805 Se sitúa, por tanto, en proximidad con formulaciones como la de autores coetáneos como las de Mounier para quien la persona se realiza dándose, comunicándose a otros, sin caer en la tentación del repliegue. Y, por la comunicación, se abre a la comunidad. Así entendida, la persona genera comunidad, pues *"no se encuentra sino dándose" (Manifiesto al servicio del personalismo),* mediante un doble dinamismo de acogida y donación.

806 Frankl, Viktor: *La voluntad ele sentido,* p.87.

el ser más digno y valioso y desarrolla un pensamiento en tomo a ella.

Lo que pretendemos en este artículo es presentar las coordenadas principales de la antropología de Frankl, mostrando su concepción de la existencia humana y del existente humano. Además, tendrán tratamiento aparte tres conceptos ejes de toda su aportación antropológica: la libertad, la responsabilidad y el sentido existencial.

Nuestro intento, además del meramente descriptivo de esta antropología, es el de presentar los rasgos comunes de Frankl con algunos pensadores personalistas, especialmente donde la proximidad sea mayor, para mostrar con claridad que, en rigor, se puede categorizar rigurosamente a este psiquiatra como pensador personalista. Por último, no queremos dejar de mostrar algún aspecto obscuro o no suficientemente coherente de su pensamiento y, también, alguna línea de interpretación de sus aportaciones menos desarrolladas.

Las características del ser personal

1. Persona como ser individual, unidad inescindible.[807] La persona es así definida por Frankl tomando una de las características más notables que el pensamiento aristotélico, y luego el medieval, atribuía al ser humano: ser una substancia individual. Así, Boecio definía a la persona como *naturae rationalis individua substantia.*[808] De todas formas, de esta manera, lo que pretende

807 Frankl Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 106.
808 Boecio: *De duabus naturis et de persona Christi.* c. 3, PL 64, 1343D.

afirmar Frankl no es, en absoluto, su substancialidad, sino su indivisibilidad e impredicabilidad. Y también su singularidad, su insustituibilidad, y el hecho de no ser intercambiable. Nadie puede vivir, ni querer, ni sentir, ni morir por uno mismo.

2. *"La persona no es sólo un 'in-dividuum', sino también 'insummabile': quiero decir que no solamente no se puede partir, sino tampoco se puede agregar y esto porque no es sólo unidad sino que es también totalidad"*.[809] Significa esto que no puede ser nunca la persona parte de un todo de índole superior: nunca puede ser una pieza de una nación, un grupo, un partido. La totalidad más digna es la propia persona. Y los grupos suprapersonales pueden ser aceptables en la medida en que estén al servicio de la persona.

3. La dimensión comunitaria de la persona. Lo anterior, sin embargo, no es un alegato a favor del individualismo. Al igual que diversos pensadores personalistas como Mounier, Ricoeur, Lacroix, Zubiri o Lévinas, para Frankl es inextirpable la dimensión comunitaria de la persona. Así, postula una relación dialéctica entre persona y comunidad: *"sólo la comunidad brinda el sentido de la personeidad de las personas, pero también, opuestamente, sólo la reconocida personeidad de las personas brinda el sentido de la comunidad".*[810] De esta manera, la comunidad se presenta como 'el lugar natural' de la persona y diferenciando esta comunidad de otras formas colectivas como la mera asociación de personas

809 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 106. También *El hombre doliente,* p. 142.

810 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 96.

y, sobre todo, de la masa.[811] Análisis semejantes, en el ámbito del pensamiento personalista, los encontramos en Mounier, quien distingue entre la auténtica comunidad de personas de la masa, los grupos de camaradas o meras asociaciones, los grupos ideológicos y las sociedades vitales.[812] En estos grupos pseudocomunitarios la persona se disuelve, se pierde en lo colectivo.

Frente a todo individualismo existencialista y todo colectivismo marxista, Frankl, inspirado en Buber, afirma que la vida personal es esencialmente dialógica.[813] La existencia de la persona es co-existencia, como se comprueba, ante todo, en la relación primaria 'yo-tú'. También en Frankl la categoría de 'encuentro' es esencial. Y sólo hay auténtico encuentro desde el 'logos', es decir, desde la posibilidad y en el amor. Es patente que, en este aspecto, se sitúa más allá de Heidegger.

---

811 Cfr. Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 211.

812 De manera semejante a la de Frankl, para Mounier existen las siguientes formas degradadas de comunidad: a) La masa, "sociedad sin rostro, hecha de hombre sin rostro, el mundo del 'se', donde flotan entre individuos sin carácter las ideas generales y las opiniones vagas" *(Manifiesto al servicio del personalismo*). b) Sociedades en nosotros. Son grupos de personas unidos por unas mismas costumbres, unos mismos entusiasmos, una causa común. Pero por tender a la hipnosis colectiva, si no se está en guardia, puede dificultar la tarea de personalización. Se manifiesta como camaradería y compañerismo. c) Sociedades vitales, basadas en la mera vida común y en su óptima organización. Por ello buscan la tranquilidad, lo útil y lo agradable. Se reparten funciones impersonalmente. Hay asociación en función del interés común. "Toda sociedad vital se inclina hacia una sociedad cerrada, egoísta" *(Manifiesto al servicio del personalismo,* p. 639). En ellas no hay más militancia que a favor de uno o del 'clan'. d) Sociedades razonables, basadas en el mero ejercicio intelectual, en el contrato, en la afinidad ideológica, en un mero andamiaje metafísico o conceptual.

813 La presencia de Martín Buber es constante en Frankl, especialmente de su obra *Yo y tú* (en castellano existe traducción de Carlos Díaz en la "Colección Esprit", editorial Caparrós, Madrid 1993.)

4. La persona es un ser comunitario y dialógico, porque es una realidad abierta: abierta al mundo, a sí misma, al otro y a la trascendencia. En este aspecto, las referencias de Frankl a Heidegger, Scheler, Gehlen y Portmann, para apoyar con su autoridad e investigaciones la constatación de la apertura del ser humano, son constantes. Del mismo modo, se apoya en el concepto de intencionalidad tal y como lo presentan Husserl y Brentano, de modo que para Frankl, ser persona es estar orientado hacia algo más allá de uno mismo. Y esto de tal manera que "la persona no se comprende a sí misma, sino desde el punto de vista de la trascendencia. Más que eso: (...) es sólo persona en la medida en que la trascendencia lo hace persona: resuena y reverbera en él la llamada de la trascendencia".[814] Ser persona es, por tanto, estar orientada hacia algo distinto de sí misma. Es una tensión constitutiva hacia lo que no es ella misma. *"Ser hombre significa desde siempre estar preparado y ordenado hacia algo o alguien, entregado a una obra a la que la persona se dedica, a un ser que ama, o a Dios a quien sirve".*[815] Esta apertura, sin embargo, no está propiciada desde lo biológico (que constituye un sistema cerrado), ni desde lo psicológico (que, como Freud y el conductismo muestran, también constituye un ámbito cerrado). Es la dimensión estrictamente personal la que propicia esta apertura. Y esta apertura, en el ser humano, es lo que permite la capacidad de trascendencia: la 'autotrascendencia'. Esto significa que *"el ser humano se proyecta más allá de sí mismo, se dirige a algo que no es* él *mismo: hacia algo o alguien, a un sentido que hay que cumplir o a otro*

814 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,*p. 114.
815 Ídem, p. 141.

ser humano a quien encontramos (...). Y la facultad de ser del hombre se encuentra trastornada en la medida en que la autotrascendencia no se materializa y no se vive.[816]

La autotrascendencia, la capacidad de salir de sí para encontrarse con un sentido o con otro, es lo que funda el 'Encuentro' entre personas. Por eso, sólo hay encuentro desde la apertura a un sentido y al otro. Sólo hay diálogo y encuentro, si la relación con el otro se establece desde el propio sentido existencial. Pues bien, sólo en la medida en que la persona realice estos encuentros y se trascienda a sí será capaz de realizarse: *"la autorrealización existencial no puede efectuarse sin los demás. Es preciso lanzar puentes de una existencia a la otra (...). Se trata de ese protofenómeno que Heidegger llamó trascendencia, Jaspers comunicación y Binswanger 'comunión' de amor".*[817]

5. Cada persona es una novedad absoluta. No es un individuo dentro de una especie, sino un ser insustituible. Tanto es así que Frankl afirma que el padre de cada uno no es su progenitor *(Zeuger),* sino sólo el testigo *(Zeuge)* del milagro de la aparición de un ser totalmente novedoso. La persona es novedad continua porque, en el seno de sus posibilidades, la persona va determinando quien quiere ser. Su biografía es su propia obra.[818] La persona no es un mero ser-ahí, una realidad fáctica, sino que su ser es

816 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 149. Expresiones semejantes las encontramos en *El hombre doliente,* p. 110; *En el principio era el sentido,* p.43.
817 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 141.
818 Ídem., p. 140.

potencial, es capacidad-para. En este sentido, Frankl denuncia la crasa equivocación de su maestro Freud: *"Y si Sigmund Freud dijo una vez: 'trátase de exponer al homhre a un grupo de personas diversas y con el aumento de la necesidad apremiante de alimentos, todas las diferencias individuales se borrarán y, en su lugar, aparecerán las manifestaciones uniformes de este instinto no gratificado' (Gesammelte Werke, vol V, p. 209), lo que sucedió en realidad fue más bien todo lo contrario. En el campo de concentración la gente se volvió más diferenciada aún. Los cerdos se desenmascararon. Y también los santos. El hambre los descubrió".*[819] Por tanto, lo que la persona sea no viene dictado por las circunstancias, sino por su propia decisión. Por eso, la persona es responsable de su vida. Y por eso, es un reduccionismo inaceptable afirmar que la persona no es más que 'un mono desnudo', o una 'computadora'. Y es novedad, porque es capacidad de continua autosuperación, de cambio.

Si la persona es completa novedad, capacidad continua de autonomía y autocreación, de libertad y responsabilidad, la persona es la antítesis de una cosa, de algo radicalmente acabado y condicionado. Por ello, la persona es justo lo que no puede ser tratado como una cosa. *"La persona escapa a toda captación cosificante. La existencia personal no es objetivable. La existencia nunca se me presenta como objeto (...). Por eso es, en última instancia, un misterio".*[820]En este aspecto, la reflexión de Frankl converge plenamente

819 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 141.
820 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 208. Parece patente aquí la huella de la *Aproximación al misterio del ser* de G. Marcel.

con las del pensamiento personalista.[821] Y por no ser una cosa, algo ya acabado, la persona es aquel ser *"que puede ser siempre de otra manera",*[822] es capacidad de autotransformación, de maduración, de plenificación.

6. La persona es aquel ser que puede decidir más allá de sus limitaciones biológicas, psíquicas o sociales. De esta manera, el ser humano es aquél que es capaz de construir su propia realidad. No al modo existencialista, es decir, *ex nihilo,* sino justo sobre aquellas dimensiones que condicionan (y, justo por ello, posibilitan) la realidad personal. Esto sitúa a la persona más allá de todo biologicismo, psicologismo y sociologismo, es decir, afirma contra todo determinismo la real libertad de la persona.

La persona tiene que hacer su propia existencia no en absoluto, sino desde un sentido existencial que descubre. Poniendo en práctica este sentido que descubre, la persona crece: *"llego a ser lo que soy con arreglo a lo que hago".*[823] Y cuando Frankl repite la máxima de Píndaro o la de Fichte, no se refiere tanto a lograr realizar

---

821 Así, para Mounier, la persona es aquella realidad que no puede ser tratada como objeto. Y por no ser un objeto, por no ser cosa, la persona es una realidad indefinible. Por otra parte, la persona es lo noacabado. Por tanto, no es conceptuable, no es sometible a categorías cerradas y definitivas. Pero que la persona sea una realidad indefinible no significa que sea indecible e indescriptible. De hecho. si aceptamos que la persona es lo que no puede ser tratado como cosa, esto implica que: Nunca puede ser utilizada, nunca puede ser un medio, sino un fin en sí. Y esto significa que la persona tiene una dignidad y merece un respeto absoluto al margen de su edad, condición, coeficiente intelectual, género e, incluso, actuación moral.

822 Frankl, Viktor: *En el principio era el sentido,* p. 94.

823 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 250.

una esencia predeterminada, sino a realizar todo el potencial axiológico de que uno sea capaz en su vida, en desarrollar plenamente su persona.[824] Por eso dice Frankl que la persona no está hecha para mantenerse en su existencia, para mantener un equilibrio homeostático,[825] sino para crecer. Y para ello debe estar en 'tensión' creativa. El ser humano, en realidad, no huye de las tensiones, sino que las necesita para crecer, y justo la ausencia de tensión es lo que le neurotiza y destruye.[826] ¿Cómo lograr esa tensión?. Desde el compromiso con el horizonte axiológico descubierto en el sentido existencial, es decir, desde tareas que tengan sentido, desde situaciones que tengan sentido, desde encuentros que tengan sentido. Desde un sentido la persona es capaz de enfrentarse creativamente a las dificultades.[827] Dice Frankl: "*Considero un concepto falso y peligroso para la higiene mental dar por supuesto que lo que el hombre necesita ante todo es equilibrio o, como se denomina en biología, 'homeostasis', es decir, un estado sin tensiones. Lo que el hombre realmente necesita no es vivir sin tensiones, sino esforzarse y luchar por una meta que le merezca la pena. Lo que precisa no es eliminar la tensión a toda costa, sino sentir la llamada de un sentido potencial que está esperando a que* él *lo cumpla".*[828]

824 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 245.
825 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente* p.24.
826 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p.53.
827 *"Y a la inversa, si el hombre no atribuye ningún sentido a la vida, la maldice, aunque externamente le vayan bien las cosas, y, a veces, se deshace de ella. A pesar del bienestar y el lujo. O precisamente en el bienestar y el lujo".* Frankl, Viktor: *El hombre dolient,* p.53.
828 *El hombre en busca de sentido,* pp. 104-105. Sigue Frankl diciendo: *"Cuando los arquitectos quieren apuntalar un arco que se hunde. aumentan la carga encima de él. para que sus partes se*

De una manera semejante a como lo formulan muchos existencialistas o personalistas, para Frankl, desde su sentido existencial, la persona opta entre las posibilidades. En esas posibilidades no sólo elige opciones, sino que se elige a sí mismo, se decide a sí, su propia figura. *"la acción es, en definitiva, la transmutación de una posibilidad, en realidad, de una potencia en acto".*[829] En este sentido, las circunstancias y situaciones en las que se encuentra son, a la vez, un don y un deber. Son un don en tanto que posibilidad. Son un deber en tanto que es una posibilidad que de modo efectivo posibilita su plenitud, en cuanto que esa posibilidad reclama la realización del sentido. Y realizando la posibilidad, la persona se realiza a sí misma.[830]

7. La persona posee dignidad. Su dignidad parece descansar, para Frankl, no en sí, sino en el hecho efectivo de haber realizado valores.[831] De todas formas afirma que la dignidad de la persona es tal al margen de todo valor utilitario[832] y de toda situación concreta. La persona es un fin, nunca un medio. Y es que la

unan así con mayor firmeza. Así también, si los terapeutas quieren fortalecer la salud mental de sus pacientes, no deben tener miedo a aumentar dicha carga y orientarles hacia el sentido de sus vidas".

829 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 251.

830 Cfr. Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p.163.

831 Pudiera parecer, pues, una dignidad condicionada, sólo aplicable a sujetos con conciencia, consciencia y madurez intelectual para la acción. Quedará, desde esta perspectiva, sin resolver la cuestión de la dignidad personal de la persona en estado vegetativo o con insuficiente desarrollo psicosomático. Pero enseguida aclara que *"la dignidad incondicional de cada persona también requiere un absoluto respecto, aún en el caso del incurable y ante el insano irreversible"* (*La voluntad de sentido,* p. 108).

832 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 134.

persona permanece indemne y sana aun en situaciones de enfermedad física o psíquica. Dicho taxativamente: la persona nunca enferma (sólo lo hacen la dimensión corporal o psíquica, pero no ella en cuanto tal). Por eso, ni siquiera en el caso de las personas inutilizadas física o psíquicamente está afectada la personeidad y su dignidad. En estos también la persona está intacta y, por tanto, conserva su valor absoluto. En el caso del enfermo psíquico lo que se da es un bloqueo personal, pero no una despersonalización.

8. La persona es constitutivamente llamada. Y su responsabilidad es la respuesta. Se trata, en general, de una llamada desde un sentido.[833] Y es que la persona, según Frankl, no es su propio fin, sino que su propia vida es llamada[834] a realizar un sentido que descubre en él, pero que le trasciende: *"Elhombre apunta por encima de sí mismo hacia algo que no es él mismo, hacia algo o hacia alguien".*[835]

9. La propia persona es Deseo de absoluto[836], nostalgia de absoluto. Por tanto, la persona es búsqueda de absoluto. Búsqueda que comienza en su propio interior. Lo que nos acerca al Absoluto no es la inteligencia, sino la experiencia de la propia existencia

---

833 Sólo desde la perspectiva creyente se podría hablar de una llamada como llamada de Dios.

834 Formula una visión del ser humano como llamada muy próxima a la que desarrollará Jean-Lois Chrétien cincuenta años más tarde en su excelente ensayo *La llamada y la respuesta.*

835 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p.21.

836 Obsérvese en esto la proximidad a Lévinas, quien dice, por ejemplo, que *"El Deseo del Otro es elmovimiento fundamental, la orientación absoluta, el sentido".* Emmanuel Lévinas: *El humanismo del otro hombre,* p. 43.

como anhelo.[837] Y la persona es Deseo, porque, siendo lo fundante, es decir, lo más íntimo, es también lo más trascendente. Es un Tú íntimo, y lo radicalmente otro.

10. La temporalidad de la existencia humana**.** De un modo particular, la influencia de Heidegger es patente, explícita y masiva, aunque crítica. Esto explica que, a la hora de interpretar la existencia humana, acuda al análisis de su temporalidad, declarando su transitoriedad y, en términos semejantes a los de Heidegger, un ser *'de la nada y hacia la nada',* lo que, como veremos, está en contradicción con su propia concepción del sentido de la existencia humana. Pero el interés de este análisis de la temporalidad del sujeto humano se encuentra, para Frankl, en el hecho de que, mediante el análisis existencial, supera todo substancialismo en la comprensión de la persona. De todas formas, lo más destacable de su análisis es la afirmación de que, así como el futuro es versátil y disponible (para cambiar el propio decurso biográfico), el pasado es lo ya ganado, lo ya acabado y conservado. La transitoriedad de la vida se refiere, por tanto, al futuro, a las posibilidades realizables. Pero cuando unas posibilidades han sido realizadas, ya no son transitorias, sino ganadas para siempre: son vivencias fijadas. Y no se trata de que queden fijadas sólo en la memoria o en la memoria de los demás, tras la muerte, sino que han sido fijadas en el mundo, eternizadas: *"Toda nuestra vida, todo lo que obramos, amamos y sufrimos se registra en el protocolo del Mundo. Se registra y se 'conserva' en este protocolo.*[838] Por tanto, aquí muestra

837 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 288.
838 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 50.

Frankl su discrepancia con Heidegger: el pasado, en vez de ser fuente de angustia (o de miedo, en el caso de la existencia inauténtica), es lo que constituye la 'solidez' de la persona, lo ya ganado (aunque, en el caso de haber errado, lo pasado es incorregible, por lo que se acentúa así la gravedad de la responsabilidad humana ante las posibilidades que puede realizar). Es en este sentido en el que Frankl habla del *optimismo delpasado.*[839]

Al llegar la muerte, la persona pierde su disponibilidad, carece de posibilidades al perder su yo psicofisico. Pero queda para siempre su identidad personal, el 'sí mismo' que ha ganado ya siempre en el mundo. Su identidad es la vida que ha construido, lo que ya es, su propia historia: *"en la muerte el hombre no tiene vida, pero en cambio es vida (...) Sabemos que el haber existido es la forma más segura deser".*[840] De este modo tenemos una nueva versión de la doctrina ética aristotélica, según la cual la felicidad y la plenitud de la persona requieren *"la virtud perfecta y una vida entera, pues ocurren muchos cambios y azares de todo género a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero caiga en la vejez en grandes calamidades".*[841] En el mismo sentido dirá Frankl que *"cuando decíamos que obrando introducíamos algo en el mundo al incorporarlo a la existencia en el pasado, es el hombre quien, ante todo, se ubica a 'sí mismo' en el mundo y, por lo tanto, no se ubica en el mundo hasta que muere (...) de manera que no podrá 'ser' hasta que haya devenido, o sea,*

839 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p.55.
840 Ídem.
841 Aristóteles: Ética a Nicómaco, 1100 a.

cuando esté perfectamente acabado. Y no estará acabado hasta el momento de la muerte".[842].

11. Por otra parte, ante el fenómeno de la muerte, tan presente en el pensamiento de Heidegger, Frankl se pregunta qué significa existir en tanto que *Dasein.* Desde esta perspectiva de ultimidad, la existencia es presencia, capacidad de expresarse.[843] Pero para Frankl existir es ser más allá de la mera facticidad sensible: a través de lo corporal, la persona nos remite a una realidad más profunda, menos inmediata y quizás velada.[844] En cualquier caso, la persona sólo nos es dada, y esto mediatamente, tras la muerte. Lo que no significa para Frankl que tras la muerte sea conocido lo personal en sí: lo personal siempre es cognoscible en lo psicofisico. En todo caso, lo que muestra este análisis de la temporalidad y su reflexión sobre la muerte, es la historicidad del existente humano.

La persona como estructura tridimensional

La persona es una unidad y totalidad, pero es tal en sus tres dimensiones: fisica, psíquica y espiritual.[845]Esta triple dimensión le parece a Frankl una evidencia para la autocomprensión *(Selbvertandnis)* prerreflexiva de toda persona, evidencia que le cientifismo del s. XX ha oscurecido. De este modo, en la descripción de la persona establece lo que denomina Frankl la '*ontología*

842 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 57.
843 Ídem. p. 158.
844 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 160.
845 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* pp. 87-88.

tridimensional,[846] inspirada en Hartmann, según la cual la persona es física, es psíquica y es espiritual.

La relación entre las tres dimensiones es tal que cada una presupone la anterior (lo que no significa que esté compuesta de o emerja de ella)[847] y está condicionado y posibilitado por ella.[848] Ahora bien, lo estrictamente personal es la dimensión espiritual (que, por cierto, sólo nos es dada a conocer en coexistencia con lo psicofisico).[849] Lo espiritual, en Viktor Frankl, es lo personal, [850] lo que es propio y esencial de la persona. Y, equidistante tanto de una concepción substancialista como de una actualista, para Frankl lo espiritual es una *dynamis* [851] individualizante, lo irreductible en cada uno, lo que en cada uno le permite decidir libremente y responsabilizarse de su propia vida y, sobre todo, la capacidad de descubrir y adherirse a un sentido existencial. [852] Estos son los auténticos existenciales para Frankl. En

---

846 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 153ss. También en *Dimensionen des Menscheins.* En *"Jahrbuch* für *Psychologie und Psychotherapie"* l.

847 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 169.

848 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 169.

849 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 162.

850 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* pp. 102-156

851 Cfr. Frankl, Víktor: *El hombre doliente,* p. 180.

852 Resulta llamativa la proximidad de esta concepción a la de Mounier, quien descrihe la persona como *"Un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación".* Emmanuel Mounier: *Manifiesto al servicio del personalismo,* p. 625.

ellos queda patente su alejamiento del existencialismo y acercamiento al pensamiento personalista.

Lo espiritual es lo que 'personaliza' la unidad psicosomática en la que la persona consiste, lo que hacen que el cuerpo y la psique sean personales. *"Si se proyecta al hombre desde el ámbito espiritual, que le corresponde naturalmente, al plano de lo meramente psíquico o fisico, se sacrifica no sólo una dimensión, sino justamente la dimensión humana".* [853] Por tanto, postula un monismo antropológico: la persona como realidad psicofísica. *"Existe una unidad antropológica a pesar de las diferencias (…) entre varios modos de existencia".* [854]

Dentro de esta unidad aclara Frankl que lo somático es mucho más que lo físico: lo somático humano desborda lo físico (precisamente porque está transido de lo psíquico). Por ello, el cuerpo, además de condicionante, es, para la persona, posibilitante. *"Lo corporal es mera posibilidad".*[855] Por tanto, es apertura a que algo confiera forma a esta posibilidad. *"El organismo se revela así como el material que aguarda a ser 'conformado'.* [856] De esta manera, se acerca a Frankl a la antropología aristotélica como clave interpretativa de la realidad psicosomática: la mente como actualizadora de las potencialidades del cuerpo. Posiblemente sea este el referente último de la antropología de Frankl en la cuestión de la relación psicosomática. En este sentido, lo corporal necesita de

---

853 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 112.
854 Ídem. p. 139.
855 Frankl, Viktor: *El hombre do!icme,* p. 136.
856 Ídem. p. 145.

lo psíquico como aquello que lo actualiza, que lo realiza, dada su plasticidad e indeterminación. Por eso mismo, y utilizando terminología metafisica aristotélica afirma que lo espiritual es el 'principio individualizante' (o principio de individuación) del organismo psicofisico (con lo que queda patente el carácter de forma de dicho espíritu).[857] Pero no se trata de lo espiritual como substancia o forma acabada, sino como tarea por hacer.[858] Por otra parte, lo psíquico se expresa en lo físico personal. [859] *A* su vez esta unidad psicofisica es tal, porque está transida de lo espiritual: la unidad psicofisica sólo es entendible desde una instancia superior. La unidad psicofisica, en la persona, es apertura a su conformación por parte de una dimensión personal. Así, *"lo corporal posibilita la realización psíquica de una exigencia espiritual".[860]*

Frankl aborda la cuestión psicofisica (o, lo que es lo mismo, el problema clásico cuerpo-alma, mente-cerebro) desde la psicopatología,[861] es decir, a partir de

857 Aunque ordinariamente se ha subrayado, a la hora de exponer la metafísica aristotélica, que es la materia el principio de individuación. Así lo recoge el mismo Tomás de Aquino al señalar a la *materia signata quantitate* como principio de individuación. Pero no es menos cierto que, tal y como aclara W. Ross, aplicado al ser humano (y, sobre todo, al *Theos)* la forma puede ser considerada como principio de individuación. Así lo parece insinuar Aristóteles en la *Metafísica* 1041, a 6-40. Esta será, claramente, la postura de Duns Escoto, en tanto que la forma es lo que define la *haecceitas.*

858 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 245.

859 El fenómeno de la sonrisa, por ejemplo, es un claro exponente de esta.

860 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 136. Como ejemplo dice Frankl: *"El piano ¿ejecuta la composición'. No; sólo posibilita la ejecución. El pianista, ¿efectúa la composición sólo porque sabe tocar?. No. Al tocar realiza las posibilidades del instrumento con arreglo a unas exigencias artísticas".*

861 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 92ss. Aporta en estas

enfermedades como las neurosis orgánicas, de etiología psíquica, pero sintomatología somática, o las psicosis, de origen somático y manifestación psíquica.

Su postura sobre este particular es que *"lo somático y lo psíquico no pueden reducirse uno a otro, ni cabe derivar lo uno ele lo otro. Por eso lo somático y lo psíquico son fenómenos irreductibles".*[862] Por tanto, su postura no se acerca ni a un emergentismo semejante al de Bunge ni aun menos a un monismo fisicalista como el de Feigl. Todo otro monismo excluyente, materialista o espiritualista, es rechazable por reductivo. Parecería, por tanto, más próximo a dualismos antropológicos como los de Popper, Eccles, Penfield o Sperry. Sus referencias a la antropología de Hartmann así lo parece confirmar,[863] así como la frecuente afirmación del ‹paralelismo psicofísico›. [864] Llega incluso a afirmar que *"la relación entre la persona y el organismo somático es una relación*

---

páginas diversas pruebas clínicas de la relación íntima y unitaria entre lo corporal y lo anímico.

862 Ídem. p. 95

863 Ídem. Cita, en este caso, a *Der Aufbau den reaten Welt,* Berlín 1940. Como es sabido, en este ensayo Hartamnn estratifica los seres en cuatro planos: naturaleza inorgánica, orgánica, psíquica y espiritual. Asi mismo, establece Hartmann unas leyes o principios que rigen el orden interno de estos estratos y sus relaciones. Asi, la ley de estratificación, que dice que las categorías inferiores reaparecen en estratos superiores, por nunca al revés: las categorías superiores no emergen de las inferiores. Las categorías superiores son una novedad respecto de las inferiores y suponen un salto respecto de la anterior. Otra ley es la de dependencia, en la que afirma la dependencia ck las categorías superiores respecto de las inferiores, en tanto que las inferiores condicionan y fundamentan a las más altas, aunque las superiores son, a pesar de su debilidad, autónomas respecto de las inferiores. Es patente la influencia en Frankl y en su ontología dimensional.

864 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 96.

instrumental; el espíritu instrumentaliza lo psicofísico, lo hace 'suyo' haciéndolo herramienta".[865] De hecho, con expresión semejante a la del propio Popper (hasta el punto de poner el mismo ejemplo), afirma que la relación es la misma que la que tiene un pianista con su piano (aunque cuerpo y espíritu no estén en el mismo plano, como ocurre con el piano y el pianista). Sin embargo, esto queda radicalmente matizado por su también continua alusión a la unidad psicosomática y antropológica. En verdad que resuena aquí el hilemorfismo de Aristóteles: unidad antropológica, pero desde la unión real de dos principios distintos racionalmente. De hecho dice que lo corporal es *condición* para lo espiritual (pero no su causa). Desde ahí se puede entender bien que diga que *"Nunca se insistirá lo bastante en esta unidad y totalidad, ya que no afirmamos en modo alguno que el hombre esté compuesto de cuerpo, alma y espíritu. Todo está unificado; pero sólo lo espiritual constituye y garantiza la unidad".*[866]

El antagonismo noo-psíquico

Para Frankl, la unidad psicofisica se opone a la dimensión espiritual: la persona, en tanto que espiritual, está siempre tomando postura ante sí mismo en cuanto cuerpo y alma. Es lo que denomina el *antagonismo noo-psíquico.*[867] Con ello no quiere mostrar sino el poder de

865 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 131.
866 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 137.
867 Este hecho tiene para Frankl gran importancia en lo que respecta a sus implicaciones psicoterapéuticas. Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 181.

la persona sobre sus condicionantes psicofisicos y el hecho de que a veces tenga que decidir frente a sus suscitaciones 'naturales'. *'Lo espiritual es la capacidad de distanciarse de lo psicofisico'.*[868] Por tanto, repetimos, lo espiritual no se refiere en Frankl a una determinada hipóstasis espiritualista[869] sino simplemente a la facultad de la persona de ponerse a distancia de sí misma, de sus propias determinaciones psíquicas y físicas.[870] Lo espiritual constituye, pues, el dinamismo propiamente personal, la capacidad de autodistanciarse de sí, lo no condicionado ni condicionable.[871]

"Existir significa salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo".[872] Pero también, el espíritu es la capacidad de hacerse intencionalmente presente a otros: se hace presente a sí al hacerse presente a otros (lo que, por cierto, sólo ocurre psicofisicamente). La persona es capacidad de diálogo consigo y con otros. En este sentido, va más allá de Husserl (aunque, como él, pretende superar la escisión entre sujeto y objeto). [873]

Libertad y responsabilidad

Libertad y responsabilidad son, según Frankl, las características de la actuación de lo propiamente personal,

868 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 180.
869 *"Por ser dinámica, no podemos hipostasiar a la persona espiritual, y por eso no podemos calificarla de substancia, por lo menos no en el sentido corriente"* (Frankl, Viktor: *la voluntad de sentido,* p. 113).
870 Cfr. Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 113.
871 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 134.
872 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 173.
873 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre dolienle,* p.111.

es decir, de lo espiritual. Inspirándose en Heidegger, para Frankl la libertad es un existenciario, un elemento esencial del ser humano, como aquella capacidad que permite a la persona elegir un proyecto de futuro, un conjunto de posibilidades en las que realizarse en una vida auténtica.

Pero la libertad no es una capacidad substancial, una facultad, sino una característica de la voluntad: de una voluntad libre y responsable. Por tanto, hablar de libertad y responsabilidad no nos sitúa en el ámbito de la psicología, sino en el de la antropología metafisica o, como dice Frankl, en el de la metapsicofisica. [874] Las ciencias (incluida la psicología) sólo son capaces de conocer lo que determina al ser humano, pero no lo que lo posibilita. Sin embargo, el ser humano es aquél que está más allá de sus necesidades, es un ser que trasciende aquello que le determina. Biología y psicología no pueden comprender la autonomía de la persona. Por eso es necesario situarse en la perspectiva adecuada: la personal.

Libertad-de: Frente a todo reduccionismo y determinismo, afirma Frankl la libertad de la persona. La persona es libre aunque no absolutamente, como pretendía el existencialismo, sino en el seno de unos condicionantes biológicos, psicológicos y sociales. Estos impulsos son reales y realmente condicionan a la persona.

Pero la persona no es libre frente o contra unos impulsos sino sobre ellos. Libertad, o voluntad libre, es la capacidad de disponer de los propios impulsos.

874 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 171.

Los impulsos y tendencias son la fuerza del psiquismo, su energía,[875] pero siempre son materia que debe ser conformada. En este sentido, el 'yo' no es un títere del 'ello' sino que el 'ello' siempre lo es de un 'yo', que es quien tiene la fuerza.[876] Y cuando la persona, de hecho, se ve arrastrada por diversas tendencias externas o internas, es porque así lo ha decidido. Libertad humana significa capacidad de disponer sobre las tendencias, para organizarlas, negarlas, afirmarlas e incluso para dejarse arrastrar por ellas. La persona puede 'abdicar' libremente de su libertad.

La persona 'tiene' tendencias biológicas y psíquicas pero no se reduce a ser un haz de tendencias o impulsos, no está determinada por ellos. La persona puede ser dueña de ellos, adoptar ante ellos un comportamiento.[877] Al igual que Scheler en su *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* también afirma Frankl que la persona es el ser capaz de decir 'no', [878] aquel ser que es capaz de oponerse a cualquier posición externa o disposición interna, de estar por encima de las circunstancias Así, en primer lugar, la libertad es una libertad-de las tendencias, presiones y condicionantes. En esto se concreta la capacidad de distanciarse de la realidad de la que ya hemos tratado.

Frente al automatismo de concepciones psicológicas como la de Freud, la persona está llamada a ser autonomía. Es autonomía a pesar de la dependencia. Por eso dice Frankl que *"la libertad humana es libertad finita: el*

875 Cfr. Ídem. p. 222.
876 Cfr. Ídem p. 173.
877 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 173.
878 Cfr. Ídem. p. 173.

hombre no es libre de condicionamiento, sino que es libre solamente respecto a la actitud como ha de asumirlos. Pero el hombre no está determinado inequívocamente. Pues, finalmente, le incumbe a él decidir si se deja vencer, si se somete a los condicionamientos".[879] En este mismo sentido, otros pensadores como Hartmann, Zubiri o Jaspers afirmaron que la libertad sólo es tal desde los propios condicionantes del ser humano.[880]

Pero la libertad-de las tendencias se inscribe para Frankl en otra capacidad más amplia: la libertad frente

879 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 150.

880 Obsérvese la proximidad de la formulación de Frankl a la que lleva a cabo Zubiri en su análisis de la voluntad, pues para Zubiri la voluntad no quiere en abstracto sino sobre la concreción de unas tendencias y motivos que ya están en la persona. Son la fuerza que le impulsa al hombre para hacerse· El hombre tiene que realizarse y, para ello, tiene que enfrentarse volitivamente a la realidad. Este autorrealizarse y autoposeerse es a lo que Zubiri denomina 'bios'. La vida es la forma en que el hombre se va autoposeyendo. Pues bien: *"porque la inteligencia es sentiente y toda voluntad tendente, el* bios *no se puede separar de la zoe" (Sobre el Hombre,* p. 574). Ahora bien, para Zubiri, como para Frankl, las tendencias no son lo determinante, como sucede en el animal. Por el contrario, es precisamente esta inconclusión lo que viene dada por sus tendencias: le lanzan a actuar, a enfrentarse con la realidad y le mantienen en esa situación de apertura y enfrentamiento. Pero lo que no le dicen es cómo hacerlo. Por consiguiente, *"la necesidad de optar noviene de la voluntad sino de los impulsos mismos que nos dejan suspensos" (Ídem 518).* Son los impulsos los que promueven el acto volitivo y su orientación. Asimismo, Jaspers, en su *Filosofía ll,* (cap. VI) afirma (frente a posturas como las de Sartre) que la libertad se sustenta en una necesidad. La libertad siempre está ligada a la necesidad. Una vez más tenemos que afirmar que el referente de Frankl, así como el de Zubiri, son Heidegger y Hartmann. Para el segundo Heidegger la libertad siempre es condicionada y limitada por el propio mundo en el que se realizada. Para Hartmann, además de la libertad negativa, la libertad-de, mera indeterminación, debe existir una libertad entendida como determinación. La libertad es, para Hartmann, autonomía a pesar de la dependencia (Cfr. *Ethik,* II, I, xi. a)

a uno mismo, la capacidad de la persona de enfrentarse a sí mismo, de tomar distancia de sí mismo, por encima de sus propias decisiones y realizaciones anteriores[881] más allá de sus propias condiciones temperamentales y caracteriológicas.[882] El fenómeno del humor [883] es, para Frankl, exponente claro de esta capacidad de distancia. Y esta posibilidad es el fundamento de lo que se ha solido llamar libertad moral: capacidad de ponerse frente a sí para escoger lo más plenificante. [884]

Libertad-para. Pero la persona no es mera indeterminación, sino capacidad para el compromiso y la responsabilidad: es libertad para la existencia y para la realización de los valores que le proporcionan su sentido. La persona no lucha principalmente por su vida, sino por llenar de contenido su vida. Y estas razones que llenan la vida del ser humano son el sentido y los valores.[885]

En este preciso sentido, la responsabilidad es la otra cara de la moneda de la libertad. Pues la libertad siempre lo es para realizar posibilidades y valores con los que la persona construye su existencia. Vivir, por tanto, no es tanto elegir libremente sino responsabilizarse, asumir deberes (que no son sino fruto de descubrir unos valores que invitan a su realización).

---

881 Siempre cabe el arrepentimiento o cambiar el rumbo de la vida, de las propias opciones tomadas en el pasado. Dice Frankl *'yo puedo ser en cualquier instante de otro modo. luego (...) mi yo nunca es fáctico sino facultativo. La existencia personal no se agota en ningún modo de ser". El hombre doliente,* p. 179.

882 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* 176-177.

883 Cfr. Frankl, Viktor: *En el principio era el sentido,* p.27.

884 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 193.

885 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 194.

La responsabilidad es el hecho de que la libertad incluya un 'para qué'. Ser libre siempre es para optar o no optar por algo en función de un sentido y unos valores. Ante este sentido existencial que se descubre y los valores que trae consigo, la persona tiene que optar libremente su realización o no realización. La responsabilidad surge al darse cuenta la persona que hay tareas que sólo a ella le compete realizar.[886]

La responsabilidad es tal precisamente por la finitud de la persona. El que las posibilidades, las oportunidades, sean únicas, insustituibles, irrecuperables, dado la irreversibilidad del tiempo, hace que la actitud adecuada de la persona ante ellas sea la de la responsabilidad. *"Sólo frente a la finitud temporal de nuestra existencia es posible apelar a la responsabilidad humana en toda su plenitud con una especie de imperativo categórico como el que sigue: 'obra así, como si vivieras por segunda vez y la primera vez lo hubieras hecho tan mal como estás a punto de hacerlo otra vez."* [887] Por otra parte, al hacerse la persona responsable de su circunstancia, de sí mismo en las posibilidades que se le ofrecen, y realizar dichas posibilidades, la persona ha ganado para la realidad esa posibilidad. La posibilidad responsablemente realizada ha quedado, ya siempre, en el mundo. En este sentido, dice Frankl, el pasado es la forma más segura de existir.

La libertad es posible siempre. Incluso en las circunstancias sociales y políticas más adversas. Incluso en la neurosis: *"aun allí donde soy 'impulsado', también*

886 Cfr. Frankl, Viktor: *En el principio era el sentido,* p.22.
887 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 103.

allí todavía, de alguna manera, está presente; pues soy yo el que se deja arrastrar. Renunciar a la libertad y a su uso es también un acto libre".[888] La persona siempre tiene la capacidad de elegir y tomar distancia aun en las circunstancias más adversas. Se trata de lo que insistentemente ha denominado Frankl *'El poder de obstinación de la mente.*[889] Quizás no se pueda evitar la presión del ambiente (externo o interno), ni el miedo ante ciertas circunstancias, ni el dolor. Pero de la actitud tomada ante las circunstancias, el miedo o el dolor es dueña la persona. La actitud que se adoptará se escoge libremente y de ella depende su propio futuro.

"El devenir de una persona no depende ni de la predisposición ni del entorno, ni de lo que la herencia le haya deparado ni de lo que en su educación le haya tocado en suerte, sino que, al fin y al cabo, todo esto depende de la propia persona, todo se deja al criterio de su propia decisión y, dentro de los límites que las condiciones y las circunstancias le permitan, esta decisión será una decisión libre".[890]

El sentido existencial: El vacío existencial

El hecho de que en el ser humano los instintos e impulsos biológicos sean plásticos e inespecíficos, unido a la disolución de las tradiciones culturales y la transmisión de valores que orientaban el comportamiento (lo cual es

888 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 101.

889 Cfr. Frankl, Viktor: *La psicoterapia alalcance de todos.* pp. 138-143; *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano*, pp.87-100. *El homhre doliente,* p.135; *En el principio era el sentido,* p. 87ss

890 Frankl, Viktor: *En el principio era el sentido,* p. 90.

un fenómeno posterior a la Segunda Guerra Mundial), ha dado lugar a un incremento del fenómeno de la pérdida de sentido existencial, de la sensación de absurdo en la propia existencia. [891]

Las consecuencias constatables del vacío existencial son, unas actitudinales y otras psicopatológicas.[892] Entre las primeras destacan el hedonismo compulsivo, el conformismo, y el totalitarismo. La búsqueda compulsiva de placer es resultado de la insatisfacción existencial. Pero también es hacer lo que hacen todos como lo único que se puede hacer (conformismo) o hacer lo que hacen los demás, dejándose guiar ciegamente la persona por las directrices de la mentalidad dominante (totalitarismo).[893] Entre las segundas, lo que denomina Frankl, la 'tríada neurótica': adicciones, depresiones, agresividad.[894] Además, y sobre todo, la neurosis noógena. Consiste esta neurosis en la experiencia de la ausencia de sentido.

---

891 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 14. Este fenómeno es consignado por otros muchos pensadores. Así, por ejemplo, Zubiri en *Sobre el sentimiento y la volición* habla de 'desmoralización' y 'angustia' como fenómenos debidos a que el ser humano tiene que actuar pero no sabe cómo, no tiene un sentido para su actuación. Posiblemente se inspiren, tanto Frankl como Zubiri, en lo que Heidegger llamaba 'existencia inauténtica' *(uneigentlich)* como existencial humano. Téngase en cuenta que esta pérdida de sentido es posible porque el *Dasein* es el único ser que puede tener sentido o carecer de él. De hecho, Heidegger opta finalmente por el hecho de que la situación radical del ser humano sea la conciencia de su nada ontológica, de su radical contingencia. La vida, en este sentido, carece de sentido. De modo opuesto, la interpretación de Frankl es la de que la vida merece siempre ser vivida, es siempre digna de ser vivida, porque siempre es posible encontrar un sentido en cada situación.

892 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* pp. 15-16.

893 Cfr. Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 135.

894 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 246.

Por otra parte, frente a las propuestas existencialistas (que constituían sus fuentes filosóficas primarias) y a la de psicólogos como Maslow,[895] no acepta Frankl que la autorrealización sea el valor supremo, ni el fin último de la existencia humana.[896] En realidad la realización de la persona no es meta sino consecuencia: *"el hombre, en último término, puede realizarse sólo en la medida en que logra la plenitud de un sentido en el mundo".*[897] Y es que, para Frankl, el dinamismo esencial de la persona, su fuerza primaria, es la 'voluntad de sentido''.[898] Descubriendo este sentido y realizándolo mediante la 'autotrascendencia' [899] es como la persona se realiza

895 El mismo Maslow terminará concediendo a Frankl que sólo hay autorrealización desde la realización de un sentido que trasciende la persona. Cfr. Maslow, A.H.: *Commentes on Dr. Frankl's Paper* en, Sutich, A.J. y Vich, M.A (dir.): *Readings in Humanistic Psycology.*

896 *"La segunda teoría sobre las tendencias básicas de la vida es la doctrina de la autorrealización como meta final de la vida, doctrina concebida originariamente por Nietzsche y desarrollada después en diversas direcciones por Carl Jung, por los neopsicoanalistas Karen Horney, Erich Fromm (...), por Kurt Goldstein y Abraham Maslow, por Carls Rogers, (...) y por los existencialistas en conexión con la idea de autoencuentro".* Charlotte Bühler, citado por Viktor Frankl en *El hombre doliente,* p.32. Para Frankl la autorrealización no es, en absoluto, ni una necesidad ni un instinto. No pasa de ser un mero instrumento para conseguir un sentido y realizar unos valores.

897 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p. 21.

898 Frankl, Viktor: *El hombre en busca de sentido,* p. 98.

899 La capacidad de autotrascendencia es el fundamento de la terapia que denomina Frankl 'intención paradójica'. La intención paradójica consiste, en esencia, en hacer desear al paciente justo aquello que teme, en 'romperle los esquemas', de modo que el paciente al final sea capaz de bromear respecto de sus propios síntomas, de ponerse a distancia de ellos y contemplarlos humorísticamente. *"En cuanto el paciente deja de luchar contra sus obsesiones y, en vez de ello, trata de ridiculizarlas, al aplicarles la intención paradójica, se rompe el círculo vicioso. El síntoma se debilita y, finalmente, se atrofia (...) Ahora bien, esto no es posible si no es mediante un camhio en la orientación del paciente*

como tal. La autorrealización es un efecto espontáneo, resultado de la realización de valores y cumplimiento de un sentido, de su propia vida en tanto que llamada. Sólo es existencia plenamente humana la que se trasciende a sí misma. Si busca directamente su realización, está llamada al fracaso.

Tampoco acepta el eudaimonismo clásico, que afirma que lo que procura la persona en la vida, sobre todo, es la felicidad. *"Lo que el ser humano quiere realmente no es la felicidad en sí, sino un fundamento para ser feliz".*[900] *"La felicidad no sólo es el resultado del cumplimiento o realización del sentido, sino también, de manera más general, el efecto indirecto de la autotrascendencia".*[901] La felicidad y el placer son esquivos si se procuran por sí mismos [902] dando lugar a diversas neurosis.[903] La clave de la felicidad está, por tanto, en no buscarla por sí, en no buscarse a sí como meta, sino en vivir hacia algo o alguien con olvido de sí.[904] La vida sólo se vuelve sobre sí cuando ha fracasado o ha abortado la búsqueda de sentido.

En conclusión: El dinamismo más profundo del ser humano no es el placer, ni el poder, ni la felicidad, sino el deseo de sentido.[905] El deseo de placer y el

---

hacia su vocación específica y su misión en la vida" (*El hombre en busca de sentido,* p. 123).

900 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 11.

901 Frankl, Viktor: *La Voluntad de sentido,* p. 245.

902 Esta persecución directa del placer o la felicidad es lo que denomina Frankl 'hiperintención', habitualmente acompañada de la 'hiperreflexión'.

903 '"Cfr. Frankl, Víktor: *El hombre dolienle,* p. 11.

904 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 65.

905 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 12.

deseo de poder, como fin existencial, sólo se imponen cuando se ha frustrado el deseo de sentido. Y ese deseo implica no sólo abrirse al encuentro del sentido sino abrirse también al encuentro de aquél con quien vivir ese sentido.

¿En qué consiste, en general, este sentido?. El sentido consiste en un horizonte axiológico que pide ser realizado. Y, en la mayor parte de los casos, esto implica que el sentido consiste en realizar algo o en encontrarse con alguien. De esta manera acepta Frankl el imperativo de Píndaro: 'Llega a ser lo que estás llamado a ser".

Pero la persona no es quien se llama a sí misma: la llamada no se trata de un proyecto voluntarista que la persona inventa o se propone hacer, sino de un sentido y unos valores que la persona descubre o encuentra. Si es la persona la que inventa su sentido y sus valores, estará absolutizando su propio proyecto, lo que será fuente de desesperación al fracasar el absoluto al que se había confiado todo. Por el contrario, el sentido se descubre y desde él se invita a la persona a una plenitud.

El sentido siempre lo es para alcanzar la plenitud. Como la persona se descubre como llamada, como anhelante de plenitud y ésta sólo es posible realizarla desde un sentido, la persona es, para Frankl, voluntad de sentido.[906]Con la expresión 'voluntad de sentido' está Frankl posicionándose explícitamente frente la voluntad de poder (de Nietzsche o de Adler) y a la

906 Sobre la voluntad de sentido Cfr. Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* pp 13-40.

voluntad de placer (es decir, al principio de placer de Freud), como motores últimos del comportamiento humano. Respecto del segundo, y en la misma línea que Aristóteles en la Ética a Nicómaco,[907] afirma que el placer no sólo no puede ser el fin o el horizonte de sentido de la persona, sino que obstruye la consecución del mismo placer (a causa de lo que denomina 'hiperintención': convertir lo que debe ser efecto en objeto directo de la búsqueda). Cuanto más se procura el placer más se diluye. Pero, y aquí se sitúa frente a toda ética eudemonológica, con la felicidad sucede lo mismo: cuanto más se persigue directamente, más se aleja su consecución. Y es que también la felicidad es resultado de lo que realmente busca la persona. La persona no quiere la felicidad, sino encontrar una razón para la felicidad. De modo que, para Frankl, la realización de este sentido (que no es otra cosa que la plenificación de la propia persona) es el criterio de moralidad.[908]

Recoge aquí, respondiendo a sus intereses terapéuticos, la *Frage nach dem Sinn von Sein* de Heidegger.[909] Para Heidegger, como para Frankl, la pregunta fundamental es la pregunta por el sentido. Y esta es una pregunta que tiene que ser respondida por quien puede ser interrogado: *el Dasein.* La persona *"deberá interpretarse a sí misma como un ser interrogado y su propia vida como un interrogante; no es el individuo el que debe*

907 Cfr. Ética *a Nicómaco,* 1095 a, 20-30.
908 Desde esta perspectiva, bueno será lo que haga crecer a la persona y malo lo que entorpezca este crecimiento. Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 18.
909 La exposición de la pregunta sobre el sentido del ser constituye, como es sabido, la Introducción a *Sein und Zeit.*

preguntar, sino que es la vida la que le formula las preguntas".[910]

El sentido como horizonte axiológico

La persona, más allá del poder, del placer y de la felicidad, puede encontrar un sentido como horizonte último de su existencia. Todo momento de la vida es significativo, todo momento es susceptible de ser iluminado desde un sentido. Pero el sentido no se inventa: frente a Sartre, afirma Frankl, que la persona no se inventa a sí *ex nihilo,* sino a partir de un sentido que descubre.[911] El sentido, por tanto, es algo objetivo que, una vez descubierto, invita a ser realizado.

Pero el sentido no es dado de una vez para siempre. No se trata de algo que se intuye clara y distintamente, sino de un sentido que barrunta la conciencia. En todo caso, lo que es patente, también para la denominada por Frankl 'autocomprensión natural del hombre de la calle', es que la vida humana no se presenta como con una mera exigencia de ser mantenida en la existencia. No es la finalidad del ser humano la de sobrevivir, sino la de orientarse hacia su plenitud. ¿Cómo? Mediante la realización de valores. Por tanto, la persona está orientada hacia algo que no es ella misma, sino que le trasciende: un horizonte de valores.[912] Y hacia ese

910 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre dolienle,* p. 34.
911 Frankl, Viktor: *El hombre en busca de sentido,* p. 100.
912 Dice Frankl testimonialmente: *"En cuanto una vida humana ya no trasciende más allá de sí misma, no tiene sentido permanecer con vida; más aún, sería imposible. Ésta es la lección que aprendí en tres años durante los cuales tuve que permanecer en*

horizonte la persona se realiza como tal, lo cual supone, también, un olvido de sí mismo. En última instancia, esta intencionalidad, esta tensión hacia lo que no es ella y que le da sentido, dinamiza a la persona, pues reconoce una distancia entre lo que es y el sentido que debe realizar, entre lo que es y lo que debe-ser (ya que el valor se presenta como invitando a la persona a un compromiso, a una realización concreta).

En efecto, el sentido se presenta axiológicamente. Pero los valores no se perciben, sino bajo la invitación a su realización. Por eso afirma Frankl que *'no podemos enseñar valores: debemos vivir valores".*[913] Al igual que en Scheler, a quien Frankl ha estudiado y ha integrado en su pensamiento antropológico, los valores no se enseñan, sino que se muestran en la persona que los encama. El ejemplo del maestro (o del terapeuta, o del amigo) es el que, por empatía, puede despertar la estimación del valor en otro. La realización de valores que se descubren es la respuesta al interrogante del sentido existencial. La vida es interpelación a la persona, y la respuesta a esta pregunta es la realización de un sentido.

Ante el problema de la existencia *"no contestamos con palabras, sino que toda nuestra existencia es nuestra respuesta".*[914] En esta respuesta de la vida de la persona se concreta su actitud ante la existencia y en acciones

---

Theresienstadt, Auschwitz y Dachau. Y mientras tanto, psiquiatras militares en todo el mundo pudieron confirmar que aquellos prisioneros que lograban sobrevivir eran los que estaban orientados hacia un futuro, hacia una meta en el porvenir, hacia un sentido que pudiera cumplirse en el futuro" Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* pp. 37-38.

913 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p.32.

914 Ídem. p.32.

concretas.[915] Y esta respuesta es siempre respuesta responsable. La persona, respondiendo a los valores que descubre, se hace responsable de su existencia. Pues bien, para Frankl, *"cuanto más vivo es el sentimiento de responsabilidad de un hombre, tanto más fuertemente está inmunizado contra la neurosis colectiva, el vacío existencial".*[916]

Las fuentes de sentido

Otra cuestión que debemos tratar es dónde encuentra la persona ese sentido concreto, es decir, en qué valores se concreta. Pues bien, Frankl habla de tres ámbitos distintos:[917]

En primer lugar, el sentido se puede encontrar en la realización de una actividad, en hacer y producir. Los valores que en estas circunstancias se descubren son los llamados por Frankl 'valores creativos'.

En segundo lugar, el sentido se puede descubrir en diversas vivencias o experiencias, especialmente en la vivencia del encuentro con otro, es decir, en la experiencia del amor.[918] Esta experiencia es la experiencia del encuentro fecundo, la experiencia del tú (tan bien estudiada por personalistas como Buber o Mounier).

915 Cfr. Frankl, Viktor: *En el principio era el sentido,* p.58.
916 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p.33.
917 Cfr. Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* p.33-38, 247ss; *El hombre doliente,* p.21, 63ss, 72-73, 249ss; *El hombre en busca de sentido,* pp.108-113; *En el principio era el sentido,* p.44-45.
918 Reconoce Frankl a este respecto su deuda con von Balthasar, para quien *"el sentido del ser están en el amor"* (Cfr. Urs von Balthasar, Hans: *Wahrheit 1 (Wahrheit der Welt).* Einsiedeln-Zurich 1947, p.118.

Pues bien: el amor presupone siempre la relación con un tú. Y así, con resonancias claramente buberianas, afirma Frankl que frente a la relación 'yo-ello', y 'yo-se impersonal', la relación personal es la relación 'yo-tú'.[919] En esta relación, el otro importa por su propio valor: el otro es querido como un tú, por sí mismo. Para mantener esta relación con el otro no puede buscarse en el otro el placer ni poder sobre él, ni su utilidad, sino sólo la estimación de su dignidad. Sólo desde el amor se puede conocer al otro, se puede conocer a una persona. *"Nadie puede ser conocedor de la esencia de otro ser humano si no le ama. Por el acto espiritual del amor se es capaz de ver los trazos y rasgos esenciales en la persona amada; y lo que es más, ver también sus potencias: lo que todavía no se ha revelado, lo que ha de mostrarse. Todavía más, mediante su amor la persona que ama posibilita al amado a que manifieste sus potencias".*[920]

De este modo aclara Frankl que el modo de acceso al otro no es cognitivo sino existencial. El conocimiento intelectivo es adecuado para captar objetos, cosas. Pero la persona es justo lo que no es cosa. Por ello cabe con ella no una mera relación instrumental, sino una relación de encuentro. Y el encuentro, para Frankl, es fundante de la persona. Y que el amor es donación, es posibilitación, es impulso al otro.[921] En el amor, como protovivencia, así

---

919 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 226. Buber, Martin: *Yo y Tú.* pp. 9-10.

920 Frankl, Viktor: *El hombre en busca de sentido,* p. 110.

921 Resulta en esto asombrosa la proximidad a Zubiri. También para Zubiri (como lo es de un modo destacado para Lévinas) la alteridad es el modo concreto en que la realidad es fundante en la persona. Los otros son realidad última, posibilitante e impelente del propio decurso vital. (cfr. Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre,* p. 563-568).

como en cualquier otra experiencia humana, los valores descubiertos son los 'valores vivenciales'. En este sentido, reitera Frankl que la persona se realiza en la medida en que *"se pasa por alto y se olvida de sí con la entrega a una misión o a su semejante.*[922]

Pero el ser humano no sólo es acción. También es pasión, sufrimiento, incapacidad y limitación. ¿No cabe entonces el sentido?.

En absoluto: también se puede encontrar un sentido en aquellas situaciones en las que la persona permanece inerme, impotente,[923]sin capacidad creativa, postrada, en aquellas circunstancias en la que no es dueña de las circunstancias, sino sólo de su actitud ante ellas. Pues bien, en estas circunstancias que no puede cambiar, la persona es aquel ser que puede *"convertir un sufrimiento en un logro".*[924] El sufrimiento se le presenta como tarea, como una responsabilidad personal: *"no hay nada en el mundo que sea tan capaz de consolar a una persona de las fatigas internas o las dificultades externas como el tener conocimiento de un deber específico, de un sentido muy concreto, no en el conjunto de su vida, sino aquí y ahora, en la situación concreta en la que se encuentra".*[925] De este modo, la persona puede crecer, madurar, porque el sufrimiento supone una invitación al crecimiento, a una mayor libertad interior. Todo depende de la actitud que se tome.[926] En este caso, los valores

922 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 210.
923 Semejante a la que Teilhard de Chardin denomina 'las pasividades de disminución' en *El medio divino.*
924 Frankl, Viktor: *La voluntad de sentido,* op. cit. p.33.
925 Frankl, Viktor: *En el principio era elsentido,* p.35
926 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 255.

que se pueden realizar son los 'valores de actitud' que consisten en la capacidad de cambiar uno mismo ante la realidad. De esta manera, su tragedia personal se puede convertir en triunfo. Sólo hace falta adquirir la capacidad de sufrimiento,[927] es decir, de trascenderlo. Por eso, *"el sufrimiento hace al ser humano lúcido y al mundo diáfano".*[928] No quiere decir esto que el sufrimiento sea necesario para encontrar sentido, sino que el sentido es posible incluso en el sufrimiento inevitable.

De las tres fuentes de sentido, es esta última, sin duda marcado por su propia biografia, la que más estudió el psiquiatra vienés. Y es que, además, de los tres tipos de circunstancias es, con mucho, el sufrimiento, la culpa [929] y la muerte,[930] lo que denomina la tríada trágica, la situación humana más universal. [931] En este sentido, dice Frankl, *"la pregunta que debemos formularnos es: ¿cómo podemos decir sí a la vida a pesar de todo este su aspecto trágico?(...) La vida, a pesar de sus aspectos negativos, ¿puede tener un sentido?".* [932] Su respuesta es taxativa: siempre en las situaciones negativas, dolorosas, es posible encontrar un sentido positivo (hasta el punto que las considera las situaciones más propicias para encontrar un sentido). Así, afinna,

---

927 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre dolienle,* p. 250.

928 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 255.

929 La culpa es interpretada por Frankl, a diferencia de Nietzsche, de modo positivo, pues si hay culpa se reconoce una responsabilidad y una dignidad y, por tanto, una capacidad de cambio y superación. Por el contrario, si no hay culpa es que no había responsabilidad y, por tanto, el malhechor no es sino un mecanismo estropeado, pero mecanismo al fin.

930 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* pp 76-77.

931 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* pp. 63-79.

932 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* op. cit. p.63

es posible transformar *"el sufrimiento, en servicio; la culpa, en cambio; la muerte en acicate para la acción responsable".*[933] No hay situación negativa a la que no se le pueda 'sacar partido'. Y es que, como vimos en el análisis de la libertad, para Frankl la persona es capaz de ponerse a distancia de su sufrimiento, tomar postura frente al propio dolor, estar por encima de él.[934] Esto, claro está, desde la conciencia de un sentido: *"quien tiene un porqué para vivir puede soportar casi cualquier cómo".*[935] Siempre cabe el optimismo trágico: y esto no Frankl, Viktor: *El hombre doliente.* op. cit. p.63propio Frankl. El propio sufrimiento puede ser beneficioso para uno mismo y para otros. Y es experiencia de todo ser humano: el ser humano es un ser doliente, un *hamo patiens. "Al homo sapiens contraponemos el homo patiens. Al imperativo 'sapere aude' salimos al paso con el 'pati aude': osa sufrir".* [936] *El* encontrar un sentido en el sufrimiento hace a la persona capaz del sufrimiento. Cuando no se percibe este sentido, aún las más pequeñas dificultades se hacen insoportables. Así lo experimentó él mismo en Auschwitz: las personas con más capacidades de sobrevivir no eran las más fuertes físicamente, sino las que contaban con una clara orientación existencial, con un 'por qué' por el qué vivir.[937]

933 Ídem. p.64.
934 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 182.
935 Frankl, Viktor: *El hombre en busca de sentido,* p. 104.
936 Frankl, Viktor: *El hombre doliente,* p. 257.
937 Cfr. Frankl, Viktor: *El hombre en busca de sentido,* pp. 75-79.

Bibliografía

Obras de Viktor E. Frankl en castellano:

El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de psicoterapia. Herder, Barcelona 1990.

El hombre en busca de sentido. Herder, Barcelona 1991, 12a edición.

La presencia ignorada de Dios. Herder, Barcelona 1995, 8a edición.

Lo que no está escrito en mis libros. Memorias. San Pablo (Argentina), Buenos Aires 1998.

La psicoterapia al alcance de todos. Herder, Barcelona 1990, 4a edición.

En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano. Paidós, Barcelona 2000.

La voluntad de sentido. Herder, Barcelona 1991.

El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano. Paidós, Barcelona 1999.

Psicoterapia y humanismo. Fondo de Cultura Económica. México 1982.

Logoterapiay análisis existencial, Herder, Barcelona 1990.

Psicoanálisis y existencialismo. Fondo de Cultura Económica, México 1980.

La psicoterapia en la práctica médica. Escuela, Buenos Aires 1955.

Teoría y práctica de la neurosis. Herder, Barcelona 1991.

La idea psicológica del hombre. Rialp, Madrid 1984.

Ante el vacío existencial. Herder, Barcelona 1990.

Sobre Viktor Frankl y la logoterapia:

Bazzi, T. Y Fizzoti, E*: Guía de la logoterapia.* Herder, Barcelona 1989.

Joseph Fabry-Elisabeth Lukas: *Tras las huellas del logos. Correspondencia con Viktor E. Frankl.* San Pablo (Argentina). Buenos Aires, 1996.

Fizzotti, Eugenio: *De Freud a Frankl.* Ediciones Universidad de Nararra, Pamplona 1977.

Fabry, Joseph: *La búsqueda del significado. La logoterapia aplicada a la vida.* Fondo de Cultura Económica, México 1984.

Domínguez Prieto, Xosé Manuel: *Viktor E. Frankl.* Editorial Emmanuel Mounier. Colección Sinergia. Madrid 2000.

Fuente:http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/11240/CC-74%20art% 2011.pdf?sequence=1

Bibliografía General

AA. VV. (1997) *El primado de la persona en la moral contemporánea*. Pamplona: Universidad de Navarra.

Acosta Sanabria, R. (2010) *La Educación del ser humano. Un reto permanente*. Caracas: Universidad Metropolitana.

Acosta Sanabria, R. (2012) *El dinamismo de la persona humana. La personalización en Xavier Zubiri. Consecuencias pedagógicas*. Editorial Académica Española.

Acosta Sanabria, R. (2015) *Humanismo Responsable.* Caracas: Universidad Metropolitana.

Agustín de Hipona. *De la Trinidad.*

Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*.

Aquino de, Tomás. *Suma Teológica*.

Aquino de, Tomás. *Suma contra gentiles*.

Buber, M. (1985) *¿Qué es el hombre?* México: FCE.

Burgos, J. M. (2000) *El personalismo.* Madrid: Palabra.

Caldera, R. T. (1995) *Visión del hombre*. Caracas: Centauro.

Frankl, V. (1987) *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.

Frankl, V. (2011) *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.

García Hoz, V. (Dir.) *El concepto de persona*. Madrid: Rialp.

García López, J. (1976) *La persona Humana*. Anuario Filosófico, 9 (1), pp. 163-189. Pamplona (España).

Kant. E. (1980) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.

Laín Entralgo, P. (1995) *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Club de Lectores.

Marcel, G. (1954) *Metafísica de la esperanza*. Buenos Aires: Nova.

Marías, J. (1996) *Persona*. Madrid: Alianza.

Maritain, J. (1968) *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de Lectores.

Maritain, J. (1984) *Para una filosofía de la persona*. Buenos Aires: Club de lectores.

Maritain, J. (2007) *Reflexiones sobre la Persona Humana*. Madrid: Encuentro.

Melendo, T. (2005) *Introducción a la Antropología: La persona*. Madri: Eunsa.

Millán Puelles, A. (1978) *Persona humana y justicia social*. Madrid: Rialp.

Mounier, E. (1965) *El personalismo*. Buenos Aires: Eudeba.

Mounier, E. (1965) *Manifiesto a favor del personalismo*. Madrid: Taurus.

Pavan, A. & Milano, A. (1987) *Persona e personalismi*. Nápoli: Dehoniane.

Portilla, J. (2007) *La persona como ámbito de reflexión metafísica en Gabriel Marcel*. Tesis Doctoral. Caracas: Universidad Simón Bolívar.

Romero, Francisco (1944) *Filosofía de la persona.* Buenos Aires: Losada.

Scheler, M. (2001) Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Madrid: Caparrós.

Scheler, M. (1964) *El puesto del hombre en el cosmos.* Buenos Aires: Losada.

Spaemann, R. (1999) *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien».* Pamplona: Eunsa.

Zubiri, X. (1994) *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1998) *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1999) *Naturaleza. Historia. Dios*. Madrid: Alianza.

Visiones del ser humano como persona, producto de las clases impartidas en la Escuela de Estudios Liberales, de la Universidad Metropolitana de Caracas (Venezuela), ofrece una panorámica de las distintas maneras de entender la realidad personal del ser humano realizada por diversos autores a partir del siglo II en Occidente. Los distintos enfoques sobre la persona, resaltan aspectos esenciales del ser humano: desde su dignidad y valor supremo original hasta su proyección social y política, dentro de un contexto histórico determinado.

La variedad de problemas planteados y de fundamentos filosóficos expresados a lo largo de las distintas exposiciones, ponen de manifiesto la inmensa riqueza que el tema ofrece, especialmente para entender en profundidad el verdadero sentido de la vida humana, su origen y destino, su realización en el tiempo histórico y su proyección hacia el futuro.



UNIVERSIDAD METROPOLITANA

UNIVERSIDAD METROPOLITANA
PUBLICACIONES ARBITRADAS